GERD THEISSEN

COLORIDO LOCAL CONTEXTO HISTORICO EN LOS EVANGELIOS

Una contribución a la historia de la tradición sinóptica

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1997

Dedicado a Günther Bornkamm

Tradujo Manuel Olasagasti Gaztelumendi
sobre el original alemán *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*

ISBN: 84-301-1323-1
Depósito legal: S 327-1997
Printed in Spain
Imprime. Servicios Gráficos Garamond
Salamanca, 1997

CONTENIDO

II

COLORIDO LOCAL Y CONTEXTO HISTORICO EN LAS GRANDES UNIDADES DE LA TRADICION SINOPTICA

III

COLORIDO LOCAL Y CONTEXTO HISTORICO EN LOS GENEROS PRINCIPALES DE LA TRADICION SINOPTICA

PROLOGO

Es muy frecuente calificar la exégesis histórico-crítica de desfasada. No colma las expectativas de muchos postulados teológicos. Hay una vaga impresión de que todo lo investigable por su medio ya está investigado, y de que se necesitan métodos alternativos para abrir nuevos accesos al texto. En esta situación, el presente libro intenta mostrar que el tema más antiguo de la investigación histórico-crítica, a saber, la cuestión de la cronología y la topología, permite descubrir cosas nuevas y puede ayudar a comprender los textos. Para componer este libro me he apoyado sobre todo en algunos especialistas del antiguo testamento: John Strange (Copenhague) despertó mi interés por la arqueología y la civilización bíblicas en un viaje de estudios por oriente próximo realizado el año 1980. A Helga y a Manfred Weippert (Heidelberg) debo la idea de utilizar las analogías existentes entre los datos arqueológicos e históricos y los textos, para rastrear la historia de éstos. Menciono por último la labor iconológica llevada a cabo por la escuela de Friburgo, a la que hay poco equiparable hasta ahora en la exégesis del nuevo testamento. Las reflexiones que propongo sobre la «caña» (Mt 11, 7) pertenecen a una conferencia que pronuncié el año 1983 en Friburgo. El eco positivo que tuvo esta conferencia en Othmar Keel y en Max Küchler me sirvió de estímulo.

He insertado algunos trabajos anteriores: *Das «schwankende Rohr» (Mt 11, 7) und die Gründungsmünzen von Tiberias*: ZDPV 101 (1985) 43-55, coincide en buena parte con el § 1 del capítulo 1; el § 1 del capítulo 2 coincide a su vez con el artículo *Lokal- und Sozialkolorit in der Geschichte der syrophönizischen Frau (Mk 7, 24-20)*: ZNW 75 (1984) 202-225. He utilizado en los capítulos 2 (§ 4) y 6 (§ 1) algunos fragmentos de *Meer und See in den Evangelien. Ein Beitrag zur Lokalkoloritforschung* (SNTU 10), 1985. La introducción es una forma reelaborada del artículo programático *Lokalkoloritforschung in den Evangelien. Plädoyer für die Erneuerung einer alten Fragestellung*: EvTh 45 (1985) 481-500.

Son numerosas las colaboraciones que debo agradecer. Bernd Raebel me procuró la bibliografía necesaria, cotejó las citas y reunió el elenco bibliográfico que agrego al final de la obra. Hubert Meisinger cuidó la corrección de pruebas. Wega Schmidt-Thomée y Helga Wolf pasaron a limpio los diversos borradores del manuscrito e incorporaron las constantes enmiendas y complementos. David Trobisch preparó el original de imprenta y confeccionó el índice. A todos ellos mi sincera gratitud, pero sobre todo a mi esposa, que ha seguido la génesis de este libro desde el viaje a Israel en 1980 hasta hoy.

Dedico el libro a Günther Bornkamm. A él iba también dedicado el artículo programático que escribí en «Evangelische Theologie» (1985). Su labor exegética ha marcado profundamente el «colorido local» de la exégesis en Heidelberg. El recurso a los enfoques históricos clásicos en el presente libro persigue también ese «colorido local».

Gerd Theissen

INTRODUCCION

Colorido local y contexto histórico en el estudio de la tradición sinóptica

La investigación de los evangelios estuvo presidida en nuestro siglo, durante mucho tiempo, por un «consenso sobre historia de las formas» que buscaba detrás de los textos escritos una prehistoria oral latente en ellos. Este consenso se ha roto. Desde hace algún tiempo aumentan las dudas sobre la existencia o el relieve de una tradición oral en el cristianismo primitivo, se formulan objeciones contra la hipótesis de las «pequeñas unidades» y se extiende el escepticismo sobre la posibilidad de reconstruir la versión oral de los textos[1]. Hay que dar la bienvenida a la caída de ciertas «evidencias» tradicionales. La historia de las formas clásica se había convertido en un dogma habitual de la enseñanza y la investigación que prometían una falsa seguridad sin necesidad de nuevas verificaciones. Ahora está en juego nada menos que la posibilidad de

1 La disolucion del consenso sobre la historia de las formas comenzo con E. Guttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte* (BEvTh 54), Munchen 1970, ^{2}1971 Encontramos en el por primera vez un abierto escepticismo sobre la posibilidad de reconstruir la prehistoria oral de los textos, y un giro hacia el «texto coherente» en su forma actual Los temas que plantea Guttgemanns fueron desarrollados de modo independiente por W Schmithals, *Kritik der Formkritik* ZThK 77 (1980) 149-185, e Id , *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1985, que cuestiona la existencia de una verdadera tradicion oral en el cristianismo primitivo Considera los evangelios como expresión de unos teologos que expusieron sus ideas en estilo literario Falta en Schmithals la atencion al texto coherente, el se limita a reconstruir el texto originario a traves de una compleja critica literaria Difiere en esto del tercer representante significativo del rechazo de la historia de las formas en su version clasica, K Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, e Id , *Einfuhrung in die Formgeschichte* (UTB 1444), Tubingen 1987, Berger aboga por una «nueva historia de las formas» que se ciña al análisis e historia de los generos literarios en el marco de la historia de la literatura antigua No es partidario de indagar la prehistoria oral en combinación con el análisis de los géneros, sino de abordarla como historia de la tradicion con un instrumental metodologico propio (el análisis del campo semantico, por ejemplo) Las preguntas criticas de estos tres exegetas merecen, a mi juicio, mayor atencion de la que se les ha prestado hasta ahora

una «historia de la tradición sinóptica», es decir, la posibilidad de explicar históricamente la génesis, formación y vicisitudes de las tradiciones más importantes sobre Jesús.

Las investigaciones que aquí presentamos sobre «colorido local y contexto histórico en los evangelios» pueden aclarar las posibilidades de una «historia de la tradición sinóptica» desde su prehistoria oral hasta su escritura en los evangelios. No es posible aquí tomar postura sobre todos los problemas de la investigación en torno a la historia de las formas y tradiciones de los evangelios. El presente trabajo se limita a indagar algo elemental que es el primer paso de toda historiografía. Esta, antes de utilizar las fuentes, pregunta dónde y cuándo surgieron. No sería posible la «historia de la tradición sinóptica» si no pudiéramos distinguir entre textos anteriores y posteriores, si el lugar de origen de los textos estuviera oculto en la oscuridad y la historia genética de los evangelios permaneciera sin aclarar. La indagación del colorido local y del contexto histórico es el intento de situar en el tiempo y el espacio, con ayuda de indicios topológicos y cronológicos, las pequeñas unidades de la tradición sinóptica y su redacción.

Seguimos considerando como válido el postulado de una tradición oral, como defiende la historia de las formas. Seguimos contando con las «pequeñas unidades». Consideramos, en cambio, problemática la capacidad de la historia de las formas en su versión clásica para reconstruir en concreto la prehistoria oral de los textos. En este punto se precisa un reinicio. Y a este reinicio puede contribuir la investigación del colorido local, un enfoque que le faltó a la historia clásica de las formas. Pero antes debemos explicar por qué se modifican o persisten los denominados «tres postulados básicos».

1. *El postulado de una tradición oral*[2]

La existencia de una tradición oral está atestiguada directamente por los escritores del cristianismo primitivo. Se sobreentiende en el prólogo del evangelio de Lucas, cuando distingue entre lo que trasmitieron (παρέδοσαν) testigos oculares y servidores de la palabra y los intentos de una narración sintética de los acontecimien-

2 El escepticismo ante el postulado de una tradición sinóptica oral se advierte sobre todo en W Schmithals, *Einleitung in die ersten drei Evangelien*, 298-318 Cf. además H. M Teeple, *The Oral Tradition that Never Existed*. JBL 89 (1970) 56-68

tos en torno a Jesús (Lc 1, 1-4). A esa tradición hace referencia la segunda conclusión del evangelio de Juan, cuando el autor afirma que hay «otras muchas cosas» no escritas sobre Jesús, además de las que relata el evangelio (Jn 21, 25). Todavía a comienzos del siglo II, el obispo Papías reunía en Hierápolis tradiciones sobre Jesús. Algunas de ellas son de evidente carácter imaginativo; lo decisivo es que Papías se interesó mucho por su forma oral. Estimaba que «las noticias tomadas de libros... no poseen el mismo valor que el testimonio oral vivo y constante (τὰ παρὰ ζώσης καὶ φωνῆς μενούσης)» (Eusebio, *h. e.* III, 39. 4).

El postulado de una tradición oral se confirma por comparación en el campo de la historia de las religiones: detrás de la *mishna* codificada a finales del siglo II d. C. (y de los comentarios y paralelos correspondientes) hay una tradición oral que tuvo su raíz vital en los centros rabínicos. Es de un género diferente al de la tradición cristiana primitiva, dentro de las muchas coincidencias[3]; pero la existencia de la *mishna* indica que el cristianismo primitivo nació en un medio cultural que conocía tradiciones orales y apreciaba su valor.

En los textos sinópticos encontramos asimismo algunos rasgos característicos cuya mejor explicación postula una prehistoria oral de los textos; por ejemplo, las introducciones formales a las parábolas, los temas recurrentes en los relatos de prodigios y los modelos estructurales de las perícopas. Además, los evangelios presentan los «dichos» como «tradición oral»: nunca se habla de un encargo de trascribir lo que dijo Jesús[4]. Los discípulos deben difundir su enseñanza, mas no a través de libros sino recorriendo Palestina (Mt 10, 2ss) y el mundo (Mt 28, 19s). Se presupone aquí una forma oral del mensaje de Jesús. Porque él dice: «El que os es-

3 Sobre la tradición rabínica cf B Gerhardsson, *Memory and Manuscript Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic and Early Christianity* (ASNU 22), Lund-Kopenhagen 1961 (²1964) A pesar de todas las reservas contra una trasposición de la técnica rabínica de las tradiciones al cristianismo primitivo, habrá que reconocer que el rabinismo ofrece una analogía histórica con el proceso de trasmisión cristiano-primitiva R Riesner, *Jesus als Lehrer* (WUNT II, 7), Tubingen 1981 (²1984), ha continuado el pensamiento de Gerhardsson y ha mostrado la probable existencia de unas formas de trasmisión oral ampliamente difundidas (no sólo en las escuelas rabínicas) Esas analogías permiten aclarar la tradición jesuánica sin necesidad de compartir las conclusiones «conservadoras» La analogía en el ambito de la antiguedad clásica se establece, sobre todo, con la tradición socrática Cf G Kennedy, *Classical and Christian Source Criticism*, en W O Walter Jr, *The Relationships among the Gospels An Interdisciplinary Dialogue*, Dublin 1978, 125-154

4 Los escritos apocalípticos consignan, en cambio, el mandato de escribir lo que se ha visto (cf 4 Esd 14, 24-26) O la entrega de libros celestiales al vidente (cf Hen et 82, 1-3)

cucha a vosotros, me escucha a mí» (Lc 10, 16), y no «el que os lee, me lee a mí».

La existencia de una tradición oral sobre Jesús resulta indudable, aunque su densidad no fue la misma en todas las áreas del cristianismo primitivo. Pablo cita pocos fragmentos de la tradición sinóptica (1 Cor 7, 10s; 9, 14; 11, 23-26). Esto puede obedecer a múltiples razones[5]; pero la más improbable es la inexistencia, todavía, de la tradición jesuánica. Entonces habría que concluir también de las cartas de Juan que tampoco existía la tradición juánica en la época de redacción de las mismas. Estas cartas no citan expresamente ni el evangelio de Juan ni sus tradiciones, aunque los presuponen.

2. *La hipótesis de las «pequeñas unidades»*

Permanece también el segundo postulado que rige la investigación de la historia de las formas: el postulado de las pequeñas unidades. La expresión no implica que estas unidades se trasmitieran aisladamente[6]. Lo decisivo es que eran aislables y podían aparecer en diferentes contextos; es el caso de los «*logia* para itinerantes» que encontramos en diversos pasajes de los evangelios. Mencionemos como ejemplo el dicho de los primeros y los últimos, que trasmiten Mt 19, 30, Mt 20, 16 y Lc 13, 30 en diversos contextos, y denota así su autonomía.

Sólo el postulado de tales unidades (desgajables potencialmente de su contexto) permite explicar que en el curso de la historia textual haya pequeñas perícopas que se insertan en el texto, como el apotegma de la transgresión del sábado Lc 6, 4 (códice D) o el relato de la adúltera entre Jn 7, 52 y 8, 12, o la perícopa que sigue a Lc 21, 28 (en la familia de códices minúsculos 13) o a Lc 24, 53 (en el códice minúsculo 1333[c]). Casos parecidos se pueden constatar ya en la historia de la redacción de los evangelios; por ejemplo, cuando el evangelista Mt intercala el padrenuestro en una serie de normas de vida religiosa (6, 9-13), o rompe el enlace de Mc del segundo anuncio de la pasión y la disputa sobre jerarquía con la pe-

5 La ausencia de tradición sinóptica en Pablo es, a juicio de W Schmithals, un argumento decisivo para ser escépticos ante la hipótesis de una tradición oral (cf *Einleitung*, 99ss), pero una buena parte de la tradición jesuánica falta asimismo en Ignacio de Antioquía, aunque este conoce sin duda el evangelio de Mateo (cf IgnEsm 1, 1)

6 No se puede concebir la tradición oral «como un caos informe de pequeñas unidades» en una yuxtaposición inconexa Esta idea es criticada con razón por K Berger, *Einfuhrung*, 109

rícopa del impuesto del templo (cf. Mt 17, 24-27). Las trasposiciones que hacen Mt y Lc indican asimismo que los evangelistas son conscientes de estar reproduciendo unas perícopas aislables (y, por tanto, trasponibles)[7]. Si añadimos que algunas tradiciones aparecen en el evangelio de Tomás en un orden que nada tiene que ver con el de los sinópticos, se completa el cuadro: la trasmisión escrita considera la tradición jesuánica como una combinación de pequeñas unidades. No es de extrañar que los fragmentos de tradición sinóptica que hay en Pablo aparezcan aislados entre sí, aunque dentro de la carta se inscriban en contextos más amplios. Esta «aislabilidad» de pequeñas unidades respecto a su contexto autoriza a investigar cada unidad en sí, aunque no fuese trasmitida aisladamente sino en diferentes combinaciones con otras unidades.

3 *La posibilidad de reconstruir la prehistoria oral de los textos*

La crítica actual a la historia de las formas clásica no se caracteriza tanto por el cuestionamiento de la tradición oral o de las pequeñas unidades aislables, sino por el escepticismo ante la posibilidad de reconstruir una prehistoria oral (o escrita) de los textos. Este escepticismo tiene muchas causas.

Cuando la crítica literaria establece diversos estratos textuales y distingue entre textos primarios, secundarios y terciarios, difícilmente puede evitar la arbitrariedad. Los resultados son contradictorios y a veces gozan de igual probabilidad[8].

Se ha demostrado la ingenuidad que encierra la creencia de que al comienzo de la tradición existían esas «formas puras» que nuestros manuales describen como modelos específicos. Igualmente plausible sería la idea de que las tradiciones se van ahormando con el uso y que al final se ajustan a los géneros literarios mejor que al principio[9].

7 Cf una sinopsis de las trasposiciones a modo de esquemas gráficos en W G Kummel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg [19]1978, 32-33

8 Cf las preguntas críticas que formula K Berger a la crítica literaria al uso, en *Exegese des Neuen Testaments* (UTB 658), Heidelberg 1977, 27-32, y cuya idea capital es que «el analisis de la coherencia debe prevalecer sobre el análisis de las rupturas y tensiones» (p 32) W Schmithals combina, en cambio, el rechazo de la historia de las formas en su versión clasica con una extraña confianza en la posibilidad de practicar las operaciones de crítica literaria, como demuestra su reconstrucción de un escrito básico en el evangelio Mc *Das Evangelium nach Markus* (OTK 2, 1 y 2, 2), Gutersloh 1979, cf p 44-51

9 Cf la acertada critica de K Haacker, *Leistung und Grenzen der Formkritik* ThB 12 (1981) 53-71

La verdad es que hoy apenas cree nadie en tendencias generales de uno u otro signo dentro de las tradiciones. Si antaño se esperaba poder inferir de la transformación de los materiales en la tradición escrita sus variaciones en la prehistoria oral, hoy predomina el escepticismo: ni siquiera la historia escrita de las tradiciones permite detectar unas tendencias claras[10].

Se advierte, en fin, la actitud de cautela en lo que respecta a la reconstrucción del «Sitz im Leben». Es verdad que algunas formas orales adquieren estabilidad en situaciones de uso recurrentes; pero sabemos poco sobre situaciones de uso en las tradiciones del cristianismo primitivo.

Mientras se desmorona el consenso sobre historia de las formas, la reflexión hermenéutica rehabilita el «texto coherente» como objeto de la exégesis. El nuevo «axioma» reza así: el sentido se constituye.en la sincronía textual, no en la diacronía[11]. Este giro hacia el texto coherente adquiere un peso adicional con esta consideración: los textos han ejercido influencia histórica en su forma actual y sólo en esta forma son accesibles a una exégesis controlable. El que reconstruye e interpreta unos textos que subyacen supuestamente en el texto actual, nunca está seguro de que el texto reconstruido no sea resultado de un prejuicio exegético (inconsciente).

El giro hacia el texto coherente es positivo como correctivo de una determinada tradición exegética. Hay que señalar que lo realizan unos exegetas que gracias a su gran conocimiento de la prehistoria de los textos y de sus contextos históricos evitan las falsas interpretaciones. Han asimilado esa misma «exégesis histórico-crítica» cuyas ópticas unilaterales desaprueban con razón. Sin conocer todo lo que hay en el entorno de los textos actuales —sin conocer su prehistoria, su situación, los contextos históricos y las evidencias de la época—, la exégesis de los «textos coherentes» sería ar-

10 Tal es el resultado que alcanza E P Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (MSSNTS 9), Cambridge 1969 Es frecuente añadir unas reflexiones básicas sobre el carácter antitético de la tradición escrita y la tradición oral, cf W H Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, Philadelphia 1983

11 Este nuevo «axioma» ha sido el resultado de una convergencia de diversos enfoques 1 Los modelos de pensamiento linguistico estan regidos por el primado de la sincronia sobre la diacronía el sentido de una palabra no se determina por la etimología sino por el uso actual 2 Una historia de la redaccion que pretenda ser rigurosa indagará el sentido que pueden tener las presuntas tensiones, dobletes y otras incoherencias en el texto actual, antes de utilizarlos como indicios de una prehistoria del texto, porque lo lógico es que el último redactor asuma y afirme el texto en su versión postrera 3. La reflexión sobre historia efectual ha de tener en cuenta que los textos no llegaron a ser históricamente significativos en una forma originaria reconstruida por estudiosos modernos, sino como textos integrales

bitraria; le faltaría ese correctivo del saber histórico que nos preserva de proyectar al pasado, deformándolo, nuestros problemas y valoraciones, y nos capacita para descubrir las analogías entre el pasado y el presente que posibilitan un encuentro objetivo con los textos. Por eso, los partidarios del giro hacia el texto coherente mantienen la tarea histórica de aclarar todo lo posible el entorno y la historia de los textos. Una cuestión secundaria es si esta tarea es considerada como «exégesis» en sentido estricto o difiere conceptualmente de ella.

En cualquier caso, la investigación del colorido local y del contexto histórico es siempre un tema historiográfico. No pretende abarcar todo el contenido de los textos. Partiendo de la premisa de que hubo una prehistoria de la tradición evangélica que es preciso estudiar para cada «pequeña unidad», intentaré hacer ver la posibilidad de aclarar parcialmente esta prehistoria, como postulaba la historia de las formas en su versión clásica. Pero la investigación no se limita a rastrear la prehistoria (oral). Los evangelios (escritos) pueden ser analizados también, obviamente, en los aspectos locales y cronológicos.

La labor realizada en torno a la prehistoria de los textos se basa principalmente en observaciones inmanentes a los textos y en la valoración de las mismas. El «reinicio» que practicamos aquí parte, en cambio, de la siguiente reflexión: la comparación de los contenidos de un texto con datos externos permite a veces valorar los análisis inmanentes. Se trata de unos «casos afortunados». No es posible investigar en cada texto el «colorido local» y reconstruir la situación histórica como se investiga cada perícopa desde la crítica textual, desde la historia de la redacción o desde el análisis estructural; pero cabe esperar que los casos concretos pongan de manifiesto una red de relaciones que permita generalizar con prudencia sobre la historia de toda la tradición evangélica. Las preguntas que se pueden contestar por esta vía son muy simples por naturaleza: ¿hubo una tradición jesuánica en Galilea? ¿cabe detectar esa tradición hasta los años 30 ó 40? ¿algunas tradiciones jesuánicas se fraguaron en Judea? ¿es posible ubicar la génesis de todos los evangelios fuera de Palestina? ¿el conjunto de los resultados obtenidos permite trazar las líneas maestras de una historia de la tradición sinóptica?

Los datos externos que pueden aclarar los textos sinópticos son, ante todo, los datos de la historia de la época. El contexto histórico del nuevo testamento ha sido estudiado intensamente; pero muchas veces quedó aislado de la exégesis de los textos neotestamen-

tarios. Esto tiene unas causas objetivas. Porque sólo en unos pocos puntos asoman los acontecimientos históricos al «mundo textual» del nuevo testamento... y aun entonces se discute si tales acontecimientos están realmente en el trasfondo de los textos. Esto vale incluso para la mayor crisis política ocurrida en el siglo I después de Cristo: las guerras civiles de los años 68-69 d. C. y la guerra judía del mismo período. Los intérpretes suelen ver reflejada esta crisis en los evangelios, sobre todo en el «apocalipsis sinóptico»; pero la verdad es que la fecha de composición de los evangelios es, según la opinión común, anterior a la crisis[12]. Resulta así que, pese a los esfuerzos de investigación, la historia general de aquella época y la historia del cristianismo primitivo ofrecen pocos puntos de contacto. Sin embargo, estos puntos existen. Hay aquí una serie de factores que favorecen el «efecto desactivador», presente sólo veladamente en los textos, pero con influencia real en ellos y en los grupos-soporte.

Hay que recordar lo primero de todo que los textos no registran los sucesos históricos, sino versiones de los mismos. Estas versiones siguen los esquemas tradicionales de la percepción y la interpretación. Muchas veces, los esquemas pasan a primer plano, y esto hace sospechar que no son la respuesta a situaciones concretas sino mera reproducción de ciertos tópicos y tradiciones. La influencia de una situación concreta suele detectarse cuando un texto selecciona y modifica determinados temas tradicionales, y lo hace en una dirección que se corresponde (de modo no aleatorio) con una situación reconstruible.

Las tradiciones e interpretaciones contenidas en los textos son, además, expresión de unas perspectivas sociales limitadas. Los grupos responsables de los textos cristianos primitivos vivían en un mundo de ideas particular, alejados de los centros de poder de la sociedad romano-helenística. Participaron en los acontecimientos históricos de la época como sujetos pasivos, no como agentes. Los móviles y las perspectivas de la clase dominante les eran ajenos. La comunidad de Qumrán puede servir de referente análogo: sus textos reflejan sin duda el contexto histórico de Palestina, pero desde una perspectiva de sesgo sectario. Los textos qumránicos presuponen objetivamente las circunstancias históricas que aparecen en los libros de los Macabeos o en F. Josefo; pero estas circunstancias no se pueden reconstruir partiendo de dichos textos.

12. En especial J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, London 1976, 13-30, 86-117.

Hay que contar, finalmente, con un tercer «factor desactivador» que difumina el contexto histórico de los textos neotestamentarios. Incluso cuando consta que la política y el acontecer histórico determinaron la vida de los grupos cristianos, no siempre encontramos las referencias correspondientes en los textos, porque éstos eliminan deliberadamente ciertas materias. Sorprende que los textos cristianos del siglo I d. C. no digan nada preciso sobre la persecución de Nerón contra los cristianos, cuando su fecha de composición es generalmente posterior. Si Tácito no hubiera informado sobre esa persecución, sería temerario postularla a partir de los textos cristianos primitivos[13].

En los análisis que siguen dedicaremos especial atención a dos grandes crisis históricas: la que estalló bajo Gayo Calígula, cuando el año 40 d. C. quiso erigir su estatua en el templo de Jerusalén, y la gran agitación política de los años 68-70, que incluye la guerra judía. Los dos períodos de crisis determinaron, a mi juicio, la historia de la tradición sinóptica con más fuerza de lo que se ha supuesto hasta ahora, aunque sólo aparezcan indirectamente en los textos. Si se llega a demostrar que ambas crisis influyeron en los textos sinópticos, quedará patente una «historia» de tales textos que alcanza varios decenios.

La inserción de los textos en la historia de la época a la que pertenecen es el alfa y omega de la investigación histórico-crítica, y no requiere largas reflexiones metodológicas. Lo difícil es hacer efectiva esa inserción o localización cuando faltan las noticias directas sobre el lugar de origen. Mientras que, cronológicamente, el *terminus a quo* permite excluir todos los espacios de tiempo precedentes, en cambio, si tratamos de localizar textos y no contamos con ninguna referencia sobre el lugar de origen, se abren muchas posibilidades y surge la desorientación. Que los evangelios no fueron escritos en Palestina es algo que cabe demostrar con buenas razones; pero justamente por eso nos movemos en ellos a oscuras. La búsqueda de su lugar de origen es más difícil que la búsqueda de su tiempo de composición. Incluso cuando el texto revela que el autor conoce bien un determinado lugar, no se sigue necesariamente que haya sido escrito en este lugar. Debemos analizar, por tanto, con mayor rigor los problemas metodológicos que comporta la investigación del colorido local y el intento de localizar textos.

13. Sólo encontramos un eco de la persecución de Nerón en 1 Clem 6, 1-2; AscIs 4, 2-3; ActPauli 11, 1-17. Cf. W. Rordorf, *Die neronische Christenverfolgung im Spiegel der apokryphen Paulusakten*: NTS 28 (1982) 365-374.

También aquí son decisivos los documentos. Lo ocurrido en el pasado no puede observarse de modo directo; hay que descubrirlo a partir de unos testimonios que existen actualmente. Junto a las fuentes literarias están los vestigios materiales. Uno de ellos es el país donde acontecieron los hechos: Palestina y el área mediterránea oriental como escenario de los inicios del cristianismo primitivo; también son vestigios materiales todos los objetos artificiales de la época: monedas, inscripciones, monumentos. Entendemos por investigación del colorido local el intento de interpretar los textos bíblicos a la luz de los datos localizables, de suerte que el texto y el país —incluidos los vestigios arqueológicos encontrados en él— se clarifiquen recíprocamente.

Hay diversos modos de determinar la relación de los textos con los «datos localizables». El colorido local puede consistir en la marca objetiva que unas circunstancias determinables geográficamente pueden dejar en los textos, aunque éstos no contengan indicaciones ni descripciones topológicas; por ejemplo, Mt 23, 29 par. habla de «sepulcros construidos en honor a los profetas», una práctica específica de Palestina[14]. Es frecuente que los textos contengan, además, indicaciones locales explícitas; pero esto no significa necesariamente que los textos hayan surgido en los lugares mencionados. Igualmente importante para la localización de los textos es su «perspectiva local», es decir, la situación desde la que un texto contempla Palestina; por ejemplo, desde el lado occidental o el oriental, o desde un «centro» en relación con los lugares indicados. Esta investigación de las «perspectivas locales» puede aportar determinados conocimientos aunque no logremos establecer las localizaciones concretas. Así, nunca podremos saber con precisión los lugares donde surgieron los evangelios; pero podemos señalar la perspectiva desde la que miran a Palestina, escenario de los acontecimientos.

Hay que distinguir asimismo en la investigación del colorido local las diversas estructuras que presentan los datos localizables. En la mayoría de los casos no es posible inscribir los textos en un «allí y entonces» concreto, y hemos de limitarnos a dejar constancia de unas conexiones locales típicas; por ejemplo, un paisaje marcado por el mar o por la tierra firme, por el desierto o el río, por la montaña o la llanura, por la ciudad o el campo. A veces nos conformaríamos con saber si los textos proceden de poblaciones cos-

14. Cf. J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt 23, 29; Lc 11, 47). Eine Untersuchuhg zur Volksreligion der Zeit Jesu*, Göttingen 1958.

teras o del interior, de la gran ciudad o de aldeas apartadas[15]. Cuando nos encontramos con tales conexiones generales, podemos hablar de «colorido ambiental» en lugar de «colorido local».

Este «colorido ambiental» puede referirse al entorno físico (como el desierto y la montaña) o al entorno social (como la ciudad y el campo). Pero esta distinción suele ser poco viable, ya que los paisajes que la historia nos ofrece no son ya «paisajes naturales» sino territorios que se configuraron en una lucha secular por los recursos naturales, lucha librada entre diversos grupos y sociedades, las fronteras, las relaciones poblacionales, las vías de tráfico y los asentamientos son el precipitado de una larga historia de trabajo y conflicto. El colorido local es siempre «colorido social». Si se quiere destacar especialmente este aspecto social, cabe concretar más el concepto general de «colorido local» y hablar de «colorido social» como forma particular de «colorido ambiental».

Una tercera diferenciacion se refiere a la importancia del «factor tiempo» para las investigaciones del colorido local. Los lugares y paisajes aparecen a primera vista como un espacio relativamente «atemporal» dentro del cual transcurren los acontecimientos «temporales», pero es una falsa impresion. Lugares y paisajes llevan ya una impronta historica. Hasta la fisonomia de un paisaje es resultado de una historia, pero su conformación cultural refleja con más claridad el paso del tiempo. De ahi que el «colorido local» sea siempre «colorido temporal». Solo conocemos lugares y paisajes bajo la figura que tuvieron en una determinada época. Esto vale tanto para aspectos estructurales, líneas fronterizas y posiciones topográficas como para situaciones singulares que permiten una localizacion de textos.

Hay una última diferenciación que es preciso establecer entre «colorido local», «tradición local» y «vestigios arqueológicos locales». La tradicion local es siempre un texto, los vestigios arqueológicos locales son siempre objetos materiales (o inscripciones en cuanto soporte de textos). El «colorido local» se refiere a la impronta que el lugar donde se produjo una trasmisión deja en el contenido de los textos, en la «tradición local». No todas las tradiciones con colorido local tienen que ser tradiciones de aquellos luga-

15. Asi los estudiosos suelen localizar la *Didaje* en ambitos rurales. La norma dada a los apostoles de no permanecer mas de un dia en un lugar seria inimaginable para ciudades grandes o medianas. Cf. K. Wengst (ed.), *Didache*, en *Schriften des Urchristentums* II, Darmstadt 1984, 32s. Expresa sus dudas, en cambio, sobre esta asignacion a un medio rural G. Schollgen, *Die Didache - ein fruhes Zeugnis fur Landgemeinden* ZNW 76 (1985) 140-143.

res que dejan su impronta en los contenidos; podrían haberse trasmitido en otros lugares, o haberse difundido a escala suprarregional. Y teóricamente es pensable el caso de una tradición local que no muestra ninguna huella especial del lugar de su trasmisión.

Se han conservado muchas tradiciones locales referentes a Palestina. Noticias de peregrinos que van desde la época bizantina hasta la edad media dan una imagen plástica de lo que se narró siglos después de haberse producido los acontecimientos en los lugares de la historia bíblica[16]. Generalmente no es posible saber si la vinculación de los acontecimientos bíblicos a determinados lugares fue obra de una piadosa fantasía o existió, por el contrario, una tradición local independiente. Tampoco es posible, a veces, demostrar que una tradición local se remonta a la época prebizantina, cuando la afluencia de peregrinos necesitó de unas tradiciones locales de sabor bíblico, tradiciones que, si no existían, se creaban con fines de edificación.

Los vestigios arqueológicos y las tradiciones locales deben valorarse respetando su mutua independencia[17]. Sólo entonces cabe hacer verosímil, a veces con ayuda de vestigios arqueológicos, la antigüedad prebizantina de una tradición local. Pero esto no nos sitúa aún en los acontecimientos históricos de los que habla el nuevo testamento. Lo aclaramos con un ejemplo: a través de las excavaciones arqueológicas podemos seguir el rastro de una tradición local sobre la «casa de Pedro» hasta la época prebizantina[18]. La peregrina Egeria menciona (finales del siglo IV o comienzos del V) una iglesia de Cafarnaún que encerraba en su recinto las paredes de la casa de Pedro (SEL 34, 1898, 122s). Las excavaciones muestran que debajo de la basílica del siglo V y de una iglesia del siglo IV hay efectivamente una casa privada del siglo I que fue utilizada quizá como lugar de reunión por una comunidad doméstica judeocristiana. ¿Hemos dado así con la «casa de Pedro» (Mc 1, 29)? ¿o cabe suponer que una comunidad cristiana de Cafarnaún identificó su lugar de reunión con la casa de Pedro partiendo de los datos bí-

16 Cf las traducciones de H Donner, *Pilgerfahrt ins Heilige Land Die altesten Berichte christlicher Palastinapilger (4-7 Jhdt)*, Stuttgart 1979 J Finegan, *The Archeology of the New Testament The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church*, Princeton 1969, resume en forma de manual algunas tradiciones locales sobre los lugares del nuevo testamento

17 Sobre la utilización metódica de los resultados arqueológicos, cf resumen en O. Keel-M Kuchler, *Orte und Landschaften der Bibel* I, Gottingen-Zurich 1984, 348-378.

18 Cf R Riesner, *Jesus als Lehrer*, 438s, Id , *Die Synagoge von Kafarnaum* BiKi 39 (1984) 136-138, Id., *Neues von den Synagogen Kafarnauns* BiKi 40 (1985) 133-135

blicos? ¿podemos estar seguros de que Pedro era natural de Cafarnaún? Así lo indica el relato sinóptico, pero se contradice con Jn 1, 44, según el cual Pedro y Andrés procedían de Betsaida.

La interpretación de los textos evangélicos a la luz de la historia de la época y de la historia local plantea un problema metodológico común: abandona el mundo inmanente a los textos para lanzar una mirada hacia «fuera». Pero no todos los textos poseen una «ventana», ni todas las «ventanas» dejan ver algo. Por eso, los temas preferidos por la investigación de los evangelios a partir de la historia local y de la historia de la época resultan un tanto aleatorios. En el curso de la historia de la investigación han aflorado, no obstante, algunos puntos vitales. El panorama esquemático que vamos a ofrecer sobre algunos aportes antiguos o recientes no pretende ser completo. Pondrá en claro que nuestros estudios se inscriben en una tradición investigadora más amplia, aunque esta tradición haya podido ser un tanto marginal. Tal marginalidad no es extensiva a toda la exégesis bíblica. En la ciencia del antiguo testamento, la historia política, la historia territorial y la arqueología bíblica tuvieron siempre un puesto relevante. Dentro de la exégesis neotestamentaria, en cambio, quedaron en la penumbra por diversas razones: porque la historia del cristianismo primitivo parece transcurrir sin apenas contacto con la historia general, porque dejó pocas huellas arqueológicas y, en fin, porque se tendió a encasillar la mayor parte de las indicaciones locales de los evangelios en el género de la «ficción». Desde que K. L. Schmidt desmontó analíticamente los datos geográficos y cronológicos de los evangelios[19], se considera históricamente ingenuo buscar los «lugares y caminos de Jesús»[20] o atribuir a los evangelistas unos conocimientos geográficos rigurosos. Se sigue indagando, no obstante, la relevancia teológica del país de Jesús para los evangelios y «el» evangelio[21]. Algo parecido cabe decir sobre la historia de la época: la renovación de la teología en la primera mitad del presente siglo favoreció un cierto desinterés por los contextos históricos del nuevo testamento. El interés perduró entre los exegetas «conservadores»,

19. Cf. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919. Su juicio último es: «Sólo en ocasiones podremos fijar un relato con mayor precisión, temporal y localmente, a partir de consideraciones sobre su carácter interno» (317). Esto es justamente lo que busca la investigación del colorido local.

20. G. Dalmau, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh ²1921

21. W. D. Davies, *The Gospel and the Land Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley-London 1974, distingue cuatro actitudes teológicas ante el país de Palestina: aversión, espiritualización, interés histórico y concentración sacramental (cf. 366ss).

que se resistieron a hacer desaparecer al Jesús histórico en una nube de testimonios kerigmáticos. La situación ha cambiado en la segunda mitad de siglo. Es innegable la necesidad de recuperar la historia local y la historia de la época.

Los estudios surgidos con esta preocupación se pueden distribuir en cuatro grupos: El primero se orienta (directa o indirectamente) a la investigación de la vida de Jesús. Un segundo grupo trata de aclarar la historia de la tradición de los textos evangélicos. Un tercer grupo aborda el trasfondo de historia local y general que subyace en las redacciones de los evangelios. En el cuarto grupo podemos incluir los ensayos realizados para elaborar una historia del cristianismo primitivo desde el punto de vista de la geografía de las religiones (y suplementariamente también desde la historia de la época).

1. Aportaciones a la investigación histórica de la vida de Jesús

A pesar del escepticismo histórico reinante, cabe afirmar que Jesús comenzó su actividad en Galilea y la acabó en Jerusalén. Tenemos así dos puntos de apoyo para la investigación del colorido local.

W. Bauer señaló ya que en la tradición jesuánica se observa una cierta distancia respecto a las ciudades. Las localidades de impregnación helenística, Séforis y Tiberíades, aparecen en ella escasamente, al igual que las localidades judías de Yotapata y Tariqueas[22]. Séforis dista sólo seis kilómetros de Nazaret. R. A. Batey publicó en 1984 dos artículos[23] donde señalaba algunos rasgos de la tradición jesuánica en este trasfondo local: Séforis fue destruida el año 4 antes de Cristo por Quintilio Varo, y la población fue reducida a esclavitud en castigo por la rebelión de Judas Galileo. Herodes Antipas reconstruyó la ciudad y la convirtió en su lugar de residencia hasta fundar Tiberíades hacia 19-20 d. C. La pregunta es obvia: ¿Conoció José, artesano (τέκτων), y con él su hijo Jesús, la vida del alto estamento herodiano de Séforis, que el segundo juzgó tan severamente como seguidor del Bautista? ¿funcionaba ya en Séfo-

22 W Bauer, *Jesus der Galilaer*, en *FS A Julicher*, Tubingen 1927, 16-34 (= Id , *Aufsatze und kleine Schriften*, Tubingen 1967, 91-108) Un trabajo sintético de historia local sobre Galilea es el de S Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian (323 B C E to 135 C E)*, Notre Dame 1980 W Bosen, *Galilaa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*, Freiburg 1985.

23 R A. Batey, *Is not this the Carpenter?* NTS 30 (1984) 249-258; Id., *Jesus and the Theatre* NTS 30 (1984) 563-574 Un precursor es S J Case, *Jesus and Sepphoris* JBL 45 (1926) 14-22

ris aquel teatro cuya existencia sólo consta documentalmente para el siglo II? En caso afirmativo, el uso polémico y metafórico del término ὑποκριτής (= comediante) con el significado de «hipócrita» tendría un trasfondo empírico concreto. Estas preguntas están justificadas aunque nunca podamos contestarlas con certeza. Obtenemos así, en todo caso, una hipótesis plausible para comprender la actitud distante de Jesús respecto a las «ciudades» situadas en su proximidad.

Entre los pueblos galileos, la tradición jesuánica destaca especialmente a Cafarnaún, donde sitúa en varias ocasiones la «casa» de Jesús (Mc 2, 1; 3, 20; 9, 33). R. Riesner conjetura que este término hace referencia a un «centro docente de Jesús»[24]. Aduce a este respecto, entre otras pruebas, el hecho de la basílica bizantina erigida en Cafarnaún sobre una casa privada del siglo I d. C., de acuerdo con los referidos hallazgos arqueológicos.

En lo concerniente a Jerusalén podemos remitir a los trabajos de J. Jeremias, que además de investigar la «Jerusalén en tiempo de Jesús» a la luz de la historia de la cultura y de la época[25], ha dedicado estudios menores a indicaciones toponímicas concretas de los evangelios, como «Gólgota»[26] y «Betesda»[27]. El descubrimiento de la doble piscina de Betesda es una confirmación, a su juicio, de la historicidad de Jn 5, 1ss. Investigaciones más recientes de A. Duprez cuestionan este juicio[28]. La doble piscina de Betesda sugerida en Jn 5, 1ss no parece que estuviera destinada a fines terapéuticos; era más bien un balneario (subterráneo) situado en las inmediaciones, de suerte que Jn 5, 1ss funde las imágenes de dos lugares próximos. La investigación del colorido local viene a iluminar aquí, más que el trasfondo histórico del pasaje Jn 5, 1ss, el trasfondo de la historia de su trasmisión; y justamente así muestra su fecundidad[29].

24 R Riesner, *Jesus als Lehrer*, 438s

25 J Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús,* Madrid 1977

26 J Jeremias, *Golgotha* Angelos, Beiheft 1, Leipzig 1926 Cf una visión panorámica del tema hasta hoy en R Riesner, *Golgatha und die Archaologie* BiKi 40 (1985) 21-26

27 J Jeremias, *Die Wiederentdeckung von Bethesda Joh 5, 2*, Gottingen 1959

28 A Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs A propos de Jean 5*, Paris 1970

29 Algunos trabajos recientes sobre la historia local de Jerusalen apuntan a la época del cristianismo primitivo R Riesner, *Essener und Urkirche in Jerusalem* BiKi 40 (1985) 64-76, ha localizado el centro de la comunidad primitiva, a partir de los nuevos hallazgos arqueologicos, en la colina suroccidental de Jerusalén —no muy lejos de la puerta de los esenios, que más tarde se ha podido excavar y localizar allí— Los hallazgos arqueológicos junto al llamado «sepulcro de David», sobre la colina suroccidental, sugieren en efecto un edificio sagrado judeocristiano de la época de Aelia Capitolina, posiblemente en el sitio donde se reunía antaño la comunidad primitiva La proximidad

La historia de la época puede contribuir sólo indirectamente a la investigación de la vida de Jesús. En las noticias sobre Jesús encontramos dos personajes de la historia política: el prefecto romano Poncio Pilato y el tetrarca judío Herodes Antipas, ambos conocidos también por otras fuentes. Cuanto mejor encajen los datos de los evangelios en la imagen de la época obtenida de otras fuentes, mayor será la certeza de su historicidad. Esta combinación entre el interés por la historia real y la investigación de la vida de Jesús se observa especialmente en los trabajos de E. Stauffer[30], y lleva con frecuencia a conclusiones extremas. Los estudios recientes son más modestos en sus pretensiones. El trabajo de H. W. Hoehner sobre Herodes Antipas[31] y el de J. P. Lémonon sobre Pilato[32] elaboran con gran cautela el material de las fuentes.

2. Aportaciones a la historia de la tradición

La búsqueda de una confirmación histórica directa de las noticias evangélicas mediante fuentes externas ha perjudicado probablemente más de lo debido al estudio de los textos que llevan a cabo algunos exegetas críticos partiendo de la historia local y la historia de la época; pero el escepticismo ante una interpretación histórica directa de las tradiciones está justificado. Nuestro primer cometido es explicar las fuentes antes de inferir conclusiones sobre los sucesos. No obstante, cuanto más escéptica sea la actitud ante la interpretación histórica inmediata de las tradiciones, más importante será localizar los textos y preguntar dónde y cuándo fueron trasmitidos. A esta clarificación de las fuentes a la luz de la historia de las tradiciones puede contribuir la investigación del colorido local.

E. Lohmeyer ensaya una historia de la tradición orientada en sentido local[33]. Observó en el evangelio de Marcos un contraste teo-

de la «puerta de los esenios» sería históricamente significativa si se pudiera presumir la realidad de una comunidad esenia cerca de esa puerta. Habría existido entonces un «modelo» cercano para el «comunismo de amor» del cristianismo primitivo. También aquí resulta fascinante la mirada al pasado concreto, pero no cabe inferir conclusiones ciertas.

30. Cf. E. Stauffer, *Christus und die Caesaren*, Hamburg [4]1954; Id., *Jesus. Gestalt und Geschichte* (DTb 332), Bern 1957. E. Stauffer exigió demasiado a la investigación histórica al contraponerla como «teología real» a la teología kerigmática; cf. Id., *Entmythologisierung oder Realtheologie?*, en *Kerygma und Mythos* 2, Hamburg 1952, 13-28.

31. H. W. Hoehner, *Herodes Antipas* (SNTS MS 17), Cambridge 1972.

32. J. P. Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judee* (EtB), Paris 1981.

33. E. Lohmeyer, *Galilaa und Jerusalem in den Evangelien* (FRLANT 52), Gottingen 1936. En la misma direccion apuntan las investigaciones de R. H. Lightfoot, *Locality and Doctrine in the Gospels*, New York 1938, con independencia de Lohmeyer.

logico relacionado con la antítesis entre Galilea y Judea: Galilea aparece como la tierra donde se revela la salvación; Jerusalén, como sede de los adversarios de Jesús. Lohmeyer buscó la raíz de este contraste en las dos comunidades primitivas de Jerusalén y Galilea, a las que asignó diferentes cristologías y tradiciones sobre la última cena: Galilea veneró a Jesús como Hijo del hombre, y Jerusalén como mesías. En Galilea se celebró la cena como «fracción del pan», y en Jerusalén como banquete conmemorativo de la muerte de Jesús. Estas tesis no han llegado a imponerse; pero queda la tarea de esclarecer los posibles efectos pospascuales que la historia de Jesús produjo en Galilea, y de mantener una postura abierta a la posibilidad de la existencia de varias «comunidades primitivas». El ensayo de Lohmeyer fue continuado por G. Schille y E. Trocmé.

Ya en los años 20, K. Kundsin interpretó las indicaciones locales del evangelio de Juan como referencias a la historia de la formación de las comunidades y de la misión cristiana[34]. G. Schille aplicó esta idea, en los años 50 y 60, a la tradición sinóptica[35]: los relatos de milagros localizados son, a su juicio, leyendas fundacionales de comunidades primitivas, documentos de los «inicios de la Iglesia». En esta línea interpretativa, el ciego Bartimeo de Jericó viene a ser el primer converso de esta ciudad. Un ejemplo de esta interpretación etiológica de los relatos de milagros son los prodigios narrados en los Hechos de los apóstoles y que se relacionan a menudo con la fundación de las comunidades. G. Schille llega así a distinguir tres áreas con comunidades cristianas primitivas en Palestina: las comunidades galileas, a las que atribuye los relatos de milagros más antiguos, los episodios de vocación y la cristología del *Kyrios*; las comunidades de Judea, donde localiza la tradición de los *logia* y el título de Hijo del hombre; y las comunidades de la cuenca del Jordán, donde cree poder ubicar los himnos prepaulinos referidos al bautismo y el título de Hijo de Dios. Este enfoque tampoco se ha impuesto, y con razón; pero ofrece una ventaja: la distinción que hace entre la tradición palestina y la tradición extrapalestina no se basa en criterios puramente ideológicos, como lo «judío» y lo «helenístico». Desde R. Bultmann, esta distinción ha presidido la labor en torno a una «historia de la tradición sinóptica»;

34. Cf. K Kundsin, *Topologische Uberlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium* (FRLANT 39), Göttingen 1925.

35 G. Schille, *Die Topographie des Markusevangeliums Ihre Hintergrunde und ihre Einordnung* ZDPV 73 (1957) 133-166, Id., *Anfänge der Kirche Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte* (BEvTh 43), München 1966

pero su utilidad es relativa, porque Palestina estuvo durante tres siglos bajo una intensa influencia helenística (M. Hengel)[36].

Otro continuador de E. Lohmeyer es E. Trocmé[37]. Sostiene que los relatos de milagros recogidos en Mc son expresión de una mentalidad cuasi animista que dominaba las zonas rurales limítrofes entre Siria y Palestina, mientras que la tradición de los *logia*, de orientación ética, hunde sus raíces en la mentalidad urbana de Jerusalén. K. Tagawa ha concretado más estas reflexiones[38]. Explica las referencias topológicas de los relatos de milagros con el supuesto de que el evangelista Mc recogió tales relatos en aquellos lugares donde los localiza. Como la mayor parte de las indicaciones topográficas se refieren a Galilea, los relatos de milagros son una tradición específicamente galilea.

Habrá que conceder que el supuesto general de una tradición asociada a un lugar es plausible; pero los ensayos de concreción realizados hasta ahora no son convincentes. Los intentos de esclarecimiento de la historia de las tradiciones sinópticas realizados a partir de la historia de la época han tenido más éxito. Nos limitamos aquí a recordar algunos ejemplos: G. Hölscher dio su forma clásica a la tesis de que la fuente que subyace en Mc 13 surgió en la crisis de Calígula de los años 40-41[39]. G. Zuntz ha intentado fechar la génesis de todo el evangelio de Mc en el año 40, a la luz de Mc 13[40]; pero esa referencia a la crisis de Calígula es discutida; el danés P. Bilde, investigador de F. Josefo, la ha negado categóricamente[41]. Un segundo ejemplo es el diálogo con los Zebedeos (Mc 10, 35ss): el martirio de Santiago vaticinado en él (*ex eventu* [?]) se produjo durante le reinado de Agripa I (41-44 d. C.); cf. Hech 12, 2. La perícopa viene determinada en este caso por un suceso datable[42]. Una muestra metodológica ejemplar de esclarecimiento de la historia de una tradición mediante la historia de la época es el análisis que hace O. H. Steck de Mt 23, 34-36[43]: la «muerte de Za-

36 M Hengel, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tubingen 1969

37 E Trocme, *La formation de l'Evangile selon Marc*, Paris 1963, 37-44

38 K Tagawa, *Miracles et Evangile La pensée personelle de l'évangéliste de Marc* (EHPhR 62), Paris 1966

39 G Hoschler, *Der Ursprung der Apokalypse Mk 13* ThBl 12 (1933) 194-202

40 G Zuntz, *Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben?*, en H Cancik (ed), *Markus-Philologie* (WUNT 33), Tubingen 1984, 41-71

41 P Bilde, *Afspejler Mark 13 et jødisk apokalyptisk forlaeg fra kriseåret 40*, en S Pedersen (ed), *Nytestamentlige Studier*, Aarhus 1976, 103-133

42 Cf E Schwartz, *Uber den Tod der Sohne Zebedai* (1904), en *Gesammelte Schriften* V, Berlin 1963, 48-123

43 O H Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), Neukirchen 1967, 26-33, 50-53, 282s

carías» pudo aludir en la versión original al asesinato del último profeta mencionado en los libros históricos del antiguo testamento, que narra 2 Crón 24, 20ss. Mt (y sólo él) lo convierte en un suceso ocurrido en tiempo de la comunidad cristiana; alude probablemente a Zacarías, hijo de Baruc, que fue liquidado por los fanáticos el año 67-68 después de Cristo (cf. *bell.* 4, 335).

3. Aportaciones a la historia de la redacción

A pesar de la intensa investigación llevada a cabo, no sabemos aún exactamente dónde y cuándo fueron escritos los evangelios. Las introducciones dan cuenta de los numerosos intentos que se ha hecho por localizarlos. Mencionemos algunos estudios recientes que conviene señalar por su ponderada argumentación: J. Zumstein[44] ha renovado la tesis de que el evangelio de Mateo nació en Antioquía, la ciudad donde convivieron judeocristianos y paganocristianos desde el principio. Esto explica, a su juicio, la yuxtaposición de tendencias judeo y paganocristianas en ese evangelio. H. D. Slingerland[45] ha defendido un origen transjordánico del evangelio de Mateo, porque el evangelista sitúa Judea «al otro lado del Jordán» (Mt 19, 1). M. Hengel[46] ha recurrido a una serie de argumentos de peso para localizar el evangelio de Marcos en Roma, donde fue escrito, a su juicio, después de la persecución de Nerón (Mc 13, 12) y antes de la destrucción del templo hacia el año 68-69 d. C. De la doble obra de Lucas concluye, como probable, que el autor visitó Jerusalén, ya que demuestra poseer un conocimiento detallado del templo (por ejemplo, en Hech 21, 34s); pero no es seguro, a mi juicio, que acompañara a Pablo en su último viaje. Muchos judíos y simpatizantes visitaban el templo antes de ser destruido; el autor de la doble obra lucana podría ser uno de ellos o haber estado en estrecho contacto con peregrinos que viajaban a Jerusalén. Hay que mencionar, por último, una nueva teoría sobre el evangelio de Juan: K. Wengst sitúa su génesis en territorio per-

44 J Zumstein, *Antioche sur l'Oronte et l'evangile selon Matthieu* SNTU 5 (1980) 122-138

45 H D Slingerland, *The Transjordanian Origin of St Matthew's Gospel* JSNT 3 (1979) 18-28

46 M Hengel, *Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums*, en H Cancik (ed), *Markus-Philologie*, 1-45, Id , *Der Historiker Lukas und die Geographie Palastinas in der Apostelgeschichte* ZDPV 99 (1983) 147-183 Cf , también sobre Lc, H Klein, *Zur Frage nach dem Abfassungsort der Lukasschriften* EvTh 32 (1972) 467-477, que se inclina por la ciudad de Cesarea como lugar de origen de los escritos lucanos

teneciente a Herodes Agripa II después de la guerra judía, entre otras razones, porque sólo allí tuvieron los judíos algún poder político durante el tiempo de redacción del evangelio de Juan y pueden aparecer en él como representantes de un mundo exterior hostil[47].

El encaje de la redacción de los evangelios en el contexto histórico tiene una larga tradición en el caso del evangelio de Mc. Se supone generalmente que su redacción tiene mucho que ver con la guerra judía. El evangelista Mc escribe en Roma (M. Hengel)[48] o en Palestina (W. Marxsen)[49] poco antes de la destrucción del templo; o presupone ya la destrucción del templo el año 70 d. C., como cree la mayoría de los exegetas. Pero no faltan quienes interpretan todo el evangelio de Mc como una respuesta a la situación bélica. S. G. F. Brandon ofrece algunos enfoques en esta línea cuando ve en el evangelio de Mc una apología de los cristianos romanos que se van distanciando del judaísmo ante el odio a los judíos provocado por la guerra[50]. Más difícil resulta coordinar los otros dos evangelios sinópticos con la historia de la época. Impresiona el intento de W. Stegemann de relacionar la doble obra lucana con la política de represión religiosa de Domiciano, partiendo de la situación jurídica que subyace en las escenas conflictivas de los Hechos de los apóstoles[51]. En cuanto al evangelio de Mt, podemos recordar la tesis de W. D. Davies según la cual el sermón de la montaña constituye una respuesta a Yamnia, es decir, la reacción cristiana a la nueva organización del judaísmo en la academia de Yamnia tras el desastre del año 70 d. C.[52].

4. Aportaciones a la historia del cristianismo primitivo

Es lógico el intento de alcanzar una visión global de los comienzos del cristianismo primitivo a partir de las distintas tradi-

47 K Wengst, *Bedrangte Gemeinde und verherrlichter Christus Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlussel zu seiner Interpretation* (BThS 5), Neukirchen-Vluyn 1981

48 M Hengel, *Entstehungszeit*, 1ss, ve de modo convincente, a mi juicio, una relacion entre la crisis de los años 68ss y la genesis del evangelio Mc, relación que se habría dado aunque la composicion de este evangelio fuese algo posterior

49. W Marxsen, *El evangelista Marcos*, Salamanca 1981

50 S G Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth*, London 1968. Los otros trabajos de Brandon son interesantes porque exponen la interaccion entre la historia de la epoca y la historia del cristianismo primitivo, cf. Id., *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London ²1957, Id , *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967

51 W Stegemann, *Zwischen Synagoge und Obrigkeit*, tesis Heidelberg 1982

52 W D Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964.

ciones enmarcadas en el tiempo y el lugar correspondientes. El programa más amplio en este sentido es el que ofrecen H. Köster y J. Robinson en su estudio sobre las «líneas evolutivas en el mundo del cristianismo primitivo»[53]. H. Köster desarrolló este programa en un amplio ensayo publicado el año 1980[54]. Muestra en él cómo el cristianismo primitivo floreció sucesivamente en centros localmente diferentes; primero en Siria, luego en el área del mar Egeo, a finales del siglo II en Egipto y más tarde en el norte de Africa, al tiempo que Roma cobró relevancia desde muy temprano para la historia del cristianismo primitivo. F. Vouga propone un esquema de geografía teológica del cristianismo primitivo[55]; distingue cuatro grupos: el judeocristianismo de Jerusalén, los helenistas, los carismáticos itinerantes de Palestina y un movimiento de profetas de orientación apocalíptica en Palestina. K. Berger ha diseñado igualmente una historia de la teología cristiana primitiva en perspectiva geográfica[56]; distingue diversos centros teológicos; da preferencia, junto con Palestina, a Damasco (Jn), Efeso (Col, cartas pastorales, Bern) y Roma; y, aparte del patrimonio común a los diversos escritos neotestamentarios, adjudica a uno u otro centro determinados escritos localizables de modo inequívoco[57]. No hay, extrañamente, ensayos de una historia del cristianismo primitivo expuesta a la luz de la historia general. Esta suele aparecer como mero trasfondo sobre el que resalta el cristianismo primitivo. Quedan borrosas las influencias recíprocas, que sin duda existieron, entre esa historia general y la historia cristiana primitiva. Hay aquí una tarea pendiente para el futuro.

Después de perfilar la metodología y la temática de una investigación de los evangelios basada en la historia local y general, podemos definir mejor su relación con otras cuestiones exegéticas. Como hemos señalado, el tema del colorido local y el contexto histórico en los evangelios tiene un alcance hermenéutico parcial. No pretende interpretar el sentido de los textos, pero sí conocer el con-

53 H Koster-J Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des fruhen Christentums*, Tubingen 1971

54 H Koster, *Introduccion al nuevo testamento*, Salamanca 1988 (original 1980)

55 F Vouga, *Pour une géographie théologique des christianismes primitifs* EThR 59 (1984) 141-149

56 K Berger, *Einfuhrung*, 186-202

57 Diversos manuales ofrecen una visión general de la labor realizada en el campo de la historia local Destacamos dos de ellos porque demuestran el nuevo interés que han despertado los estudios locales J Finegan, *The Archeology of the New Testament*, Princeton 1969, y la obra en varios tomos de un especialista en el antiguo testamento y otro en el nuevo O Keel-M Kuchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, Zurich-Gottingen 1982-1984, que sera por mucho tiempo una obra estándar de las ciencias bíblicas

texto donde el sentido se hace claro, vivo y preciso. Para dilucidar su aporte, buscamos la interpretación histórica de los textos desde dos dimensiones que están presentes en toda labor exegética. La primera dimensión se define por la polaridad entre enfoque generalizante y enfoque individualizante; la segunda, por la distinción entre enfoque inmanente y enfoque trascendente a los textos. Es generalizante la exégesis que formula sus conocimientos con ayuda de una «red» de categorías generales. Son paradigmas de una exégesis generalizante el análisis gramatical y lingüístico del texto y todas las exposiciones que utilizan modelos teóricos generales. Es individualizante, en cambio, la exégesis que aborda fenómenos históricamente singulares; es el caso de la labor sobre textos concretos que rastrea su historia única.

La polaridad de exégesis generalizante y exégesis individualizante se interfiere con el contrapunto de exposición inmanente y exposición trascendente a los textos. Un texto puede estudiarse como fenómeno literario en sus estructuras, imágenes y enunciados, que permitan conocer un «mundo» significativo sobre la base de sus relaciones mutuas. O podemos insertarlo en su contexto real, en el espacio y el tiempo, en la historia y la sociedad, de forma que aparezca como expresión de una vida marcada históricamente; abandonamos entonces el mundo inmanente al texto e inscribimos éste en un «mundo real» más amplio.

La investigación del colorido local y del contexto histórico constituye, sin duda, un enfoque individualizante y trascendente al texto: el lugar y el tiempo son algo concreto e individual; la geografía y la arqueología nos conducen más allá del mundo inmanente al texto. Esto no posibilita la comprensión del sentido global de los textos. Hay que recurrir a otros enfoques. El siguiente esquema puede aclararlo:

	inmanente al texto	trascendente al texto
individualizante	p. ej. historia	p. ej. colorido local y contexto histórico
generalizante	p. ej. estructuralismo	p. ej. investigación sociohistórica

Las investigaciones que vamos a llevar a cabo tratan de fundamentar dos principios hermenéuticos generales: El primero afirma

que los análisis inmamentes al texto deben complementarse con enfoques trascendentes al texto. Si nos limitamos —como en muchas investigaciones de historia de las formas y tradiciones— a analizar estratos, formas e intenciones, los resultados serán con frecuencia arbitrarios. La confianza en la fiabilidad de tales análisis nacerá al confirmarlos con documentos textuales del ambiente circundante, sobre todo en el estado actual de los conocimientos, que se caracteriza por la quiebra del «consenso sobre la historia de las formas».

Más importante aún es el segundo principio hermenéutico: El enfoque individualizante en la investigación del colorido local y del contexto histórico se puede renovar y profundizar combinándolo con enfoques generalizantes. Esa profundización es posible sobre todo mediante el enlace con la historia social. Si la investigación sociohistórica ha permitido conocer la importancia de insertar los textos en unas estructuras estables, la investigación del colorido local ofrecerá también resultados importantes en el conocimiento del medio urbano y del medio rural, de fenómenos típicos de distancia y de vecindad. Una historiografía orientada a hechos y personas individuales podrá considerar, quizá, tales inserciones en los entornos y las situaciones típicas como un déficit de conocimiento histórico. Para una historia social orientada a las estructuras y los tipos de conflicto, esas correlaciones aportan, en cambio, unos conocimientos relevantes.

Tras esta visión esquemática de la metodología, la temática y la hermenéutica de nuestro enfoque, podemos presentar las investigaciones que hemos realizado sobre colorido local y contexto histórico en los evangelios. El punto de partida es siempre el examen de los indicios cronológicos y topológicos que encontramos en los textos. Combinando datos externos al texto, hay que fechar y localizar los textos con mayor precisión. El procedimiento es puntual, pero se espera que la reunión de muchos conocimientos puntuales haga percibir unos procesos generales. Porque las presentes investigaciones son en definitiva un aporte parcial a la «historia de la tradición sinóptica» desde sus comienzos hasta las diversas versiones escritas en los evangelios.

La primera parte tiene por objeto las «pequeñas unidades» de la tradición sinóptica. No todas ellas son analizables. El punto de partida está constituido siempre por estudios sobre tradiciones de dichos (*logia*) y relatos tomados a modo de ejemplo. A continuación investigamos brevemente las restantes tradiciones en función del tiempo y el lugar, para determinar si el modelo permite o no inferir unas conclusiones generales.

La segunda parte aborda las «grandes unidades» en la tradición sinóptica, es decir, textos creados expresamente como composiciones plurimembres. Estudiaremos el «apocalipsis sinóptico» como ejemplo de trasmisión de dichos, y el relato de la pasión como ejemplo de trasmisión narrativa. En contraste con las pequeñas unidades, cuyo origen podemos seguir hasta situarlo en Galilea y su entorno —tal será una de las tesis de la primera parte—, las dos «grandes unidades» que vamos a investigar se remontan a las comunidades de Judea y aparecen marcadas de uno u otro modo por la proximidad y la distancia respecto a la crisis de Calígula del año 40. d. C.

El objeto de la tercera parte es la «redacción de los evangelios». También aquí es posible una localización más precisa dentro de ciertos límites. Hay que renunciar a la indicación de lugares concretos; pero es posible determinar la perspectiva general. La hipótesis resultante será que el evangelio de Mc adopta una perspectiva de vecindad con Palestina (no fue redactado, por tanto, en Palestina ni en Roma, sino cerca de Palestina). En el evangelio de Mateo parece advertirse una perspectiva oriental; en el de Lucas, una perspectiva occidental. En consecuencia, ninguno de los tres evangelios fue escrito en Palestina, aunque contienen materiales que son de origen palestino; pero todos aparecen marcados de uno u otro modo por la proximidad y la distancia respecto a la guerra judía de los años 66-74 d. C.

En la conclusión expondremos brevemente los resultados de las investigaciones para una «historia de la tradición sinóptica». Señalemos ya ahora que los estudios sobre colorido local y contexto histórico son una pequeña parte de las reflexiones necesarias para continuar hoy la historia de las formas y tradiciones, no con la mera repetición de sus postulados básicos formuladas hace medio siglo, sino a través del examen crítico y la nueva formulación.

I

Colorido local y contexto histórico en las pequeñas unidades de la tradición sinóptica

1

LOS COMIENZOS DE LA TRADICION DE LOS DICHOS EN PALESTINA

El lector moderno relaciona los dichos de Jesús, generalmente de modo espontáneo, con el mundo de Palestina. La ciencia lo admitió también sin discusión por mucho tiempo. A. von Harnack describió las tradiciones reunidas en Q como dichos y sentencias de Jesús con «un horizonte exclusivamente galileo»[1]. A su juicio, la misma Q «fue redactada obviamente en Palestina» y el «horizonte judeo-palestino»[2] se remonta hasta la predicación auténtica de Jesús. Incluso J. Wellhausen, que consideró la fuente de los *logia* posterior al evangelio Mc y se mostró más escéptico sobre la autenticidad de las tradiciones reunidas en ella, creyó que fue escrita en Jerusalén, aunque reconoce en ella un horizonte más amplio: «En Q, Jesús se eleva sobre el horizonte judío, mientras que en Marcos se mantiene dentro de sus límites»[3]. El análisis de la fuente de los *logia* que hace S. Schulz llega a otros resultados. A su juicio, hay unas pocas tradiciones antiguas que tienen su origen en el «espacio limítrofe entre Palestina y Transjordania»[4]; pero la mayoría de las tradiciones pertenece a un estrato tardío, propio de comunidades sirias paganocristianas. Esas tradiciones incluían el elogio de Juan (Mt 11, 7-11 par), la señal de Jonás (Mt 12, 38-42 par), el *logion* de la «peregrinación de las naciones» (Mt 8, 11s par) y la maldición sobre las ciudades galileas (Mt 11, 21-24 par), tradiciones en las que se advierte una perspectiva local. Ante tales discrepancias en la investigación vale la pena utilizar sistemáticamente el mayor número posible de indicios locales para determinar con más precisión el lugar y origen de las distintas tradiciones.

1 A von Harnack, *Beitrage zur Einleitung in das Neue Testament* II *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig 1907, 121

2 *Ibid*, 172

3 J Wellhausen, *Einleitung in die ersten drei Evangelien*, Berlin ²1911, 165

4 S Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich 1972, 166

1. *La «caña agitada» (Mt 11, 7) y las monedas de Tiberíades*

Según Mt 11, 7, Jesús preguntó a las personas que acudían al Bautista: «¿Qué salisteis a ver en el desierto? ¿una caña agitada por el viento?». El significado de la «caña agitada» era sin duda transparente para los primeros destinatarios y trasmisores; para nosotros es un enigma. Hay fundamentalmente dos posibilidades de interpretación: si se entiende la «caña agitada» en sentido literal, este *logion* refleja el paisaje real de Palestina; si se entiende como imagen y metáfora, hay que determinar su sentido a partir del lenguaje figurado en las tradiciones de la época.

La interpretación literal es posible en principio: la caña crecía tanto en la cuenca del Jordán como a orillas del lago de Genesaret; podía alcanzar los cinco metros de altura[5]. Había por tanto dos posibilidades interpretativas del dicho Mt 11, 7: La caña agitada por el viento es algo cotidiano en el desierto del Jordán; pero las personas que visitaban a Juan no lo hacían para ver algo cotidiano, sino para encontrarse con un profeta en el desierto[6], el lugar tradicional de revelación de Dios[7]. Las esperanzas del pueblo fueron acogidas y valoradas positivamente con la pregunta retórica, según esta interpretación. Otra posibilidad interpretativa se orienta a la valoración crítica. El movimiento suscitado por el Bautista se había desvanecido. «Su palabra y sus acciones no produjeron un efecto duradero. Era como si hubieran acudido a ver una caña agitada por el viento o una persona vestida lujosamente»[8].

Las dos interpretaciones son insatisfactorias. No es probable que la «caña agitada» se refiera a cosas reales del entorno palestino, a la vista de la segunda pregunta: «¿O qué salisteis a ver? ¿a un hombre vestido con elegancia?». Esta pregunta es formalmente paralela, pero en el contenido contrasta con la primera, que entendida literalmente se refiere a algo presente en el desierto del Jordán, mientras que la segunda se refiere a personas que no es posible encontrar allí[9].

5. Cf G Dalman, *Orte und Wege Jesu*, Gutersloh ³1924, 91

6 Esta exégesis defiende E Klostermann, *Das Markusevangelium* (HNT 4), Tubingen ⁴1971, 96

7 Desde la tradición veterotestamentaria del éxodo y del desierto se sabe que el desierto es el lugar de la revelación de Dios Para la era del nuevo testamento podemos remitir a la comunidad de Qumrán, que apoyaba en Is 40, 3 su vida en el desierto (1 QS 8, 12-14), y a los «profetas de señales» que anunciaron una nueva acción de Dios en el desierto F Josefo, *bell* 2, 259 y 7, 438

8 A Schlatter, *Der Evangelist Matthaus*, Stuttgart 1948, 362

9 Ya F Bleek, *Synoptische Erklarung der drei ersten Evangelien*, Leipzig 1862, 447s, objeta contra la interpretación literal «Pero entonces cabía esperar que el versí-

Por eso se ha optado siempre por la interpretación metafórica. La posibilidad más obvia es la de ver en la «caña agitada» una alusión a la persona vacilante. En su diálogo *Hermotimo o acerca de las sectas filosóficas*, Luciano habla de aquellos que por falta de juicio propio están a merced de sus maestros. Avisa a un discípulo: «Serás tan fácil de conducir como el agua que se vierte sobre una mesa y al más ligero contacto con la punta de un dedo sigue cualquier dirección, y te parecerás a la caña (καλάμῳ) de las orillas del río que se inclina ante cualquier soplo y se mueve con la brisa (διασαλεύσῃ αὐτὸν)» (*Hermot.* 68). En el pasado, algunos exegetas entendieron Mt 11, 7 como una alusión a las dudas del Bautista, que en la perícopa anterior manda preguntar si Jesús es realmente el que va a venir; pero esta interpretación se tornó problemática con los conocimientos de la historia de las formas sobre la aislabilidad originaria de las perícopas sinópticas[10].

Si no es posible interpretar la imagen desde el contexto literario del evangelio de Mateo, debemos atenernos al significado tradicional que le corresponde. En la tradición asequible a nosotros encontramos la imagen en doble forma: como imagen de condena y como imagen de fábula.

La agitación de la caña pueden ser en la tradición del judaísmo y del antiguo testamento un símil de la acción judicial de Dios que sacude a los hombres. La profecía de Abías contra Jeroboán dice así: «El Señor golpeará a Israel, que se agitará como un junco (LXX: ὁ κάλαμος) en el agua; arrancará a Israel de esta tierra fértil que dio a vuestros padres» (1 Re 14, 15). Por haber entrado en el templo, Dios castigó al rey Tolomeo Filópator «agitándolo como una caña (ὡς κάλαμον)» (3 Mac 2, 22). Si el siervo de Dios no rompe la «caña cascada» (Is 42, 3), es señal de consideración con el abatido. ¿Hay que entender, por tanto, la «caña agitada» de Mt

culo siguiente expresara también algo que ellos pudieran encontrar realmente en el desierto, lo que no es el caso, la frase ὑπο ἀνεμου σαλευομενον sería también un añadido superfluo » Hay, no obstante, quien aduce el paralelismo entre la primera pregunta y la segunda como argumento en favor de la interpretación literal Así A Plummer, *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S Luke* (ICC 3), Edinburgh [5]1922, explica que no siendo ἄνθρωπον un término metafórico, la caña debe entenderse igualmente en sentido propio La interptretación «emblemática» aquí propuesta pretende justamente superar esta disyuntiva entre interpretación literal e interpretación metafórica

10 Esta interpretación contextual es defendida aun por W F Albright-C S Mann, *Matthew* (AncB), New York 1971, 136 J Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei*, Berlin [2]1914, 52, había rechazado ya tal opinión en estos términos «De lo contrario habría que pensar en la actitud dubitativa del Bautista respecto a Jesús; es difícil admitir una verdadera relación con 11, 2-6»

11, 7 como una imagen judicial?[11] Entonces sólo resta la siguiente interpretación: no habéis ido al desierto para ver cómo el profeta de Dios se convierte en «caña agitada»... él, que anuncia el juicio y el castigo.

Más difundida que la imagen del juicio es la de la fábula. Una de las versiones de la fábula de Esopo sobre el contraste entre el árbol y el junco dice así:

> «El viento arrancó de cuajo el roble y lo arrojó al río. Mientras era arrastrado por el oleaje, preguntó a los juncos· ¿Cómo es que a vosotros, tan débiles y tiernos, no os arranca el vendaval? Ellos contestaron: Vosotros lucháis contra los vientos y le oponéis resistencia, por eso os arrancan de cuajo; nosotros nos sometemos a cualquier viento y por eso nos perdonan. No hay que oponerse a los poderosos sino someterse a ellos y obedecerles» (*Halm* n.º 17).

Esta fábula se difundió en diversas variantes; en Esopo encontramos tres de ellas. Los árboles (*Halm* 179c), el roble (*Halm* 17) y el olivo (*Halm* 179b) contrastan con el junco que se adapta. La fábula se repite más tarde en Babrio (n.º 36) y Aviano (n.º 16). Penetró en la tradición rabínica (bTaan 20b, cf. Der. Erez 4, Aboth d. R. N. 41). Muchos exegetas ven en Mt 11, 7 una referencia a esta tradición fabulística: el Bautista no es una caña oscilante que se adapta a las circunstancias; se mantiene firme frente a los príncipes. D. Flusser, en fin, ha defendido la siguiente interpretación: «Cuando Jesús... habla de la caña que oscila al viento, se refiere a los cortesanos que viven en los palacios de los reyes y visten con elegancia (Mt 11, 7-9; Lc 7, 24-26). Se refiere a la corte del tetrarca y a Juan Bautista, y les aplica la fábula de Esopo sobre el roble y el junco. El Bautista es el roble, los cortesanos son el junco»[12]. Esta interpretación tampoco satisface del todo: la fábula valora el junco oscilante en sentido claramente positivo, y el roble resistente en sentido negativo. ¿Hay que concebir a Juan Bautista como

11 E Schweizer, *Das Evangelium nach Matthaus* (NTD 2), Gottingen 1973, 169, señala 1 Re 14, 15 y 3 Mac 2, 22 como paralelos del uso bíblico de la expresión «caña oscilante», pero se suma después a la interpretación corriente Juan Bautista no fue un veleta ni un hombre débil

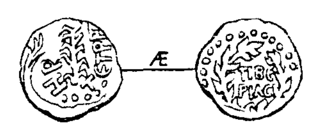
12 D Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzahler Jesus* I (Judaica et Christiana 4), Bern 1981, 52 Th Zahn abundó ya en lo mismo *Das Evangelium des Matthaus* (KNT I), Leipzig ²1905, 421 Consignemos tambien la interpretación polivalente de C Daniel, *Les Esséniens et 'Ceux qui sont dans les maisons des rois' (Matthieu 11, 7-8 et Luc 7, 24-25)* RQ 6 (1967) 261-377 La caña (*qane*) es una alusion a los zelotas Un zelota es un *qanna* ¡Los zelotas son sacudidos por el viento en el desierto, es decir, son atacados por sus enemigos!

persona obcecada y contumaz que se mereció la caída? Tendría poco sentido.

a) *La caña como emblema de Herodes Antipas*

En lo que sigue trato de superar la disyuntiva «interpretación literal o interpretación metafórica» con una «interpretación emblemática»: la caña aparece en las primeras monedas que Herodes Antipas hizo acuñar con motivo de la fundación de su capital, Tiberíades (hacia el año 19 d. C.)[13]. Las monedas son el medio más antiguo de comunicación de masas —en la antigüedad eran el único medio de que disponían los soberanos para llegar a casi todos los súbditos—. La acuñación de monedas refleja determinados programas políticos. ¿Esto es aplicable a los motivos vegetales que aparecen en las monedas de Herodes Antipas? Sin duda, en el sentido de que el tetrarca de Galilea y Perea, al elegir tales motivos, quiso aparecer como judío observante ante los súbditos: la prohibición de las imágenes en el antiguo testamento y en el judaísmo excluía la representación de animales y de seres humanos[14]. Las monedas de Herodes Antipas muestran tres tipos de plantas:

El primer tipo de moneda[15] (y el más antiguo) ostenta en el anverso, muy probablemente, una caña (*canna communis*). La moneda fue acuñada para conmemorar la fundación de Tiberíades y desapareció posteriormente.

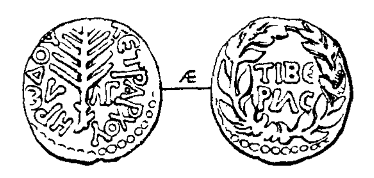


13 Sobre la fundacion de Tiberiades, cf M Avi-Yonah, *The Founding of Tiberias* IEJ 1 (1950-1951) 160-169, H W Hoehner, *Herod Antipas* (SNTS MS 17), Cambridge 1972, 91-100 Para la cronologia de la fundación Y Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period*, Chicago 1967, 74

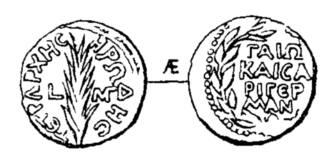
14 En las monedas de curso legal, Herodes Antipas mantuvo la prohibicion de las imagenes Sin embargo, en su palacio habia imagenes de animales, un escandalo para fieles estrictos Por eso F Josefo recibio de Jerusalen el encargo de destruir este palacio, pero una faccion mas radical se anticipo a él (F Josefo, *vita* 65s)

15 Este tipo de moneda esta representado en diversas variantes, cf las reproducciones en Y Meshorer, *Jewish Coins*, n.° 63, 64 y 65, tambien F A Madden, *History of Jewish Coinage*, New York 1967 [= 1864], 97 n.° 1, del que esta tomado el dibujo reproducido aquí A Kindler, *The Coins of Tiberias*, Tiberias 1961, no estudia este tipo de moneda

El segundo tipo[16] aparece documentado desde el año 26-27 d. C. Está claro que Antipas pasó a un nuevo emblema vegetal. Probablemente se trata de una palmera.



Del último año de reinado de Antipas (39 d. C.) procede un tercer tipo de moneda[17] donde aparece grabada una palma.



Nos interesa sobre todo el primer tipo. Su figura, la caña, ¿arroja nueva luz sobre la expresión «caña agitada» de Mt 11, 7? Pero ¿se trata realmente de una caña? W. Wirgin lo ha cuestionado[18]. Las monedas fundacionales de Tiberíades reproducen una rama de laurel como la que sostenían en la mano los emperadores desde Augusto hasta Nerón en sus desfiles de triunfo. Después de Nerón, el laurel fue sustituido por la palma. Al margen del juicio sobre las monedas fundacionales de Tiberíades, el cambio de simbolismo en el desfile triunfal después de Nerón (54-68 d. C.) no puede explicar en ningún caso el cambio de los emblemas en las monedas de Antipas entre los años 19 y 30 d. C. Lo impide la cronología. Además, es difícilmente sostenible que los motivos vegetales de las monedas más antiguas de Antipas sean ramas de laurel: los diseñadores de Tiberíades reprodujeron al reverso de algunas monedas coronas de laurel y, junto a ellas, hojas con gran variedad de formas[19].

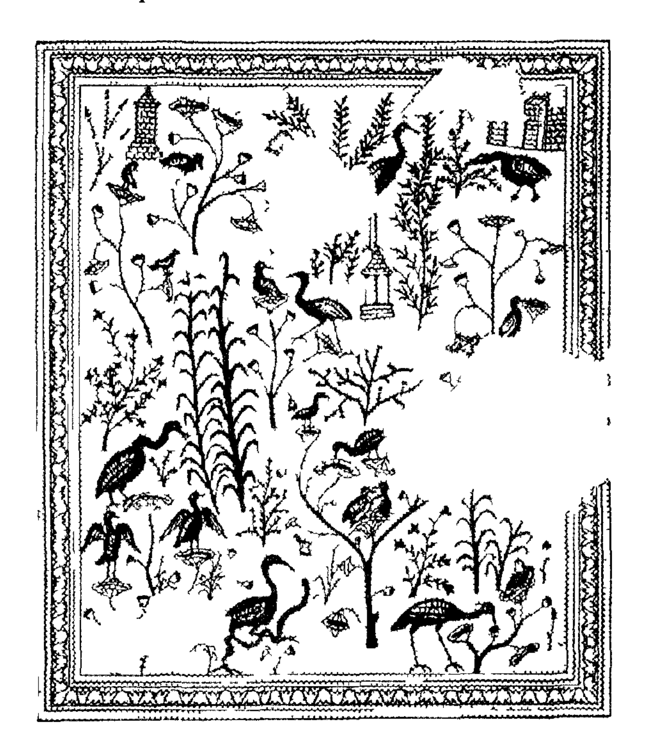
16 Ilustraciones en Y Meshorer, *Jewish Coins*, n.° 66-73 El dibujo procede de F A Madden, *Jewish Coinage*, 97 n.° 2

17 Ilustraciones en Y Meshorer, *Jewish Coins*, n.° 75 Dibujo de F A Madden, *Jewish Coinage*, 99 n.° 6

18 W Wirgin, *A Note on the 'Reed' of Tiberias* IEJ 18 (1969) 248-249 Defienden la interpretacion de la caña Y Meshorer, *Jewish Coins*, 73-75, y M Avi-Yonah, *Prolegomenon*, en F A Madden, *Jewish Coinage*, XXIX, discrepa F A Madden, *Jewish Coinage*, 97, que opta por la palma

19 Cf F A Madden, *Jewish Coinage*, 98 n.° 5

Por otra parte, un mosaico de la basílica bizantina denominada «iglesia de la multiplicación de los panes», emplazada en la ribera norte del lago de Genesaret, nos muestra cómo representaba la caña un artista de aquella comarca[20]



Cabe en lo posible que el artista procediera de Egipto Conoce bien los temas egipcios, como indica el nilómetro del mosaico[21] La elección de un paisaje lacustre o fluvial en una iglesia sita a orillas del lago de Genesaret pudo estar inspirada por el paisaje galileo La similitud de las plantas que aparecen en las monedas fundaciona-

20 El mosaico es de finales del siglo IV o principios del V Cf J Finegan, *The Archeology of the New Testament*, Princeton 1969, 48ss Fundamental A M Schneider, *Die Brotvermehrungskirche in et-Tabga*, Paderborn 1934 Cf tambien S Loffreda, *Die Heiligtumer von Tabga*, Jerusalem 1978

21 F Josefo, *bell* 3, 520 recoge ademas una tradicion local que relaciona un manantial caudaloso en la ribera septentrional del mar galileo, llamada Cafarnaun, con el Nilo «Algunos consideraron ya este manantial como una derivacion del Nilo, ya que cria un pez como el *korakinos* del lago de Alejandria»

les de Tiberíades con la caña del mosaico es sorprendente. En ambas faltan las panojas.

Partimos, pues, de la caña como interpretación más probable del emblema numismático. La elección de este motivo sería al menos comprensible. Aducimos cuatro razones:

1. La caña es un tema secundario, pero frecuente en las monedas de ciudades situadas a orillas de ríos. Aparece como atributo de un Dios fluvial[22]. Cuando Antipas instaló su primer taller de acuñamiento, tuvo que recurrir probablemente a artesanos expertos. La caña pertenecía al repertorio. Como trabajaban por encargo de un príncipe judío y estaba vetada la representación de dioses, un tema secundario pudo convertirse en tema principal de las monedas.

2 Antipas pudo orientarse en el ejemplo de sus hermanos, que habían iniciado la acuñación de monedas mucho antes que él. Las monedas de Arquelao proceden de los años 4 a. C. hasta 5 después de Cristo; las de Herodes Filipo comienzan el primer año de nuestro calendario y duran hasta su último año de vida (34 d. C.). Antipas, en cambio, comenzó a acuñar cuando había reinado más de veinte años: el 18-20 d. C. Ahora bien, sus hermanos habían elegido siempre temas que eran característicos de su país. Siete tipos de moneda de Arquelao contienen símbolos náuticos[23]. Sólo Arquelao contó con un acceso al mar y dispuso del puerto de Cesarea (y del de Jafa, más pequeño). Filipo reprodujo en sus monedas un templo (pagano)[24], muy probablemente el de Augusto en Paneas, emblema de su capital, llamada por él «Cesarea de Filipo». Como reinó sobre territorios de fuerte impregnación pagana, pudo atreverse a emplear símbolos paganos. Herodes Antipas, el único hijo de Herodes al que tocó en herencia un país de estricta religión judía, mantuvo la prohibición de las imágenes. Eligió un tema vegetal que era típico de su nueva capital, Tiberíades: la caña, que crecía abundante a orillas del «mar de Tiberíades»[25].

22 Cf E Demole, *Fluss- und Meergotter auf griechischen und romischen Munzen* Genf 1923, n.° 18 162 205 y *passim* Menos aprovechable Imhoof-Blumer-O Keller, *Tier- und Pflanzenbilder auf Munzen und Gemmen des Klassischen Altertums*, Leipzig 1889, X, 10 y XIX, 63

23 Y Meshorer, *Jewish Coins*, 69, cf n.° 56-60

24 *Ibid*, n.° 76-84

25 En el mismo sentido *ibid*, 73 «Antipas looked for a special design to symbolize the foundation of Tiberias and found it in the reed, the characteristic vegetation of the region of Tiberia» Las monedas posteriores de Tiberiades muestran asimismo un evidente colorido local A Kindler, *Coins of Tiberias*, da una vision global de la emblemática Las figuras de la diosa Higia (n.° 3b y 16) y de Serapis (n.° 15) se explican por las fuentes medicinales de Hammath en Tiberiades, el ancla (n.° 5) y la galera (n.° 10), por el lago de Galilea.

3. La débil caña fue elegida también por motivos políticos. Herodes Antipas reinó sobre territorios separados geográficamente: entre Galilea y Perea se extendía una franja de repúblicas-ciudad helenísticas. Esta dispersión de sus territorios fue una hábil maniobra en la división del país tras la muerte de Herodes: los otros dos hijos de Herodes se encontraron con territorios geográficamente unidos, pero étnicamente heterogéneos (samaritanos, judíos y sirios); el territorio de Antipas era étnicamente homogéneo, pero geográficamente disperso, lo que constituyó para él un problema-político. Herodes Antipas tuvo que buscar un emblema que hermanase las dos partes del país. Estaban unidas geográficamente por el Jordán, que cruzaba el lago galileo y formaba la frontera occidental de Perea. La «caña» podía entenderse en Galilea y en Perea como símbolo patrio[26].

4. Cabe objetar que la caña era una planta con poca prestancia para ser elegida como emblema. No obstante, hay dos autores que mencionan la caña en su descripción de Palestina. Esto significa que también fuera de Palestina fue considerada como algo característico del país. Estrabón describe el paisaje regado por el Jordán en estos términos: «Posee un lago que produce junco aromático y caña (κάλαμον); también pantanos. El lago se llama 'Gennesaritis'» (*Geogr*. XVI, 2, 16)[27]. Cabe en lo posible que Estrabón confunda aquí el lago pantanoso de Hule con el lago de Genesaret; pero distingue entre lago y pantano, y al lago lo llama «Gennesar», que sólo puede ser el lago galileo. Plinio el Viejo, al clasificar diversas clases de caña (*harundo*), hace una referencia especial a la caña de Judea y Siria, que era utilizada como cosmético y producto terapéutico: «et quo plura genera faciamus, ille, quae in Iudaea Syriaque nascitur odorum unguentorumque causa, urinam movet cum gramine aut apis semine decocta; ciet et menstrua admota» (*nat. hist.* XXIV, 85). («Por mencionar otras clases de caña, la que crece en Judea y Siria y se emplea como perfume y ungüento, favorece la orina si se cuece con hierba y semilla de apio; estimula y acelera también la menstruación»)[28].

26 Cuando Antipas sustituye más tarde la emblemática de la caña por la palma y la palmera, elige de nuevo una planta autóctona en las dos partes de su territorio Consta la existencia de palmeras a orillas del mar Muerto (Plinio el Viejo, *nat hist* V, 15) El relato de Egeria, que peregrinó a tierra santa entre 385-388 d C , hace referencia a las «muchas palmeras» de la orilla septentrional del lago galileo (*Peregrinación de Egeria Itinerarios y guias primitivas a tierra santa*, Salamanca 1994)

27. Texto, traducción y amplio comentario en M Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* I, Jerusalem 1974 (= GLAJJ), 288s n.° 112.

28 Cf M Stern, GLAJJ I, 496 n ° 217

La elección del motivo vegetal «caña» en las primeras monedas de Antipas parece comprensible después de lo expuesto: se trata de un conocido atributo de Palestina, especialmente del valle del Jordán. Enlaza las dos partes separadas del país y crece a orillas del mar galileo, donde Herodes Antipas fundó la capital, lo que le sirvió de estímulo y motivo para acuñar su primera moneda.

b) *Herodes Antipas, ¿la caña oscilante?*

¿Qué tiene que ver el emblema de la caña en las monedas fundacionales de Tiberíades con la «caña agitada» de Mt 11, 7? Habrá una relación si el dicho de Jesús sobre la «caña agitada» se refiere a Herodes Antipas, el adversario del Bautista. Tratemos de verificar este supuesto desde tres ángulos: los hallazgos numismáticos, los hallazgos literarios y los hallazgos históricos. Desde ellos cabe establecer la probabilidad de que la «caña agitada» sea una alusión a Antipas.

1. Los hallazgos numismáticos

Era fácil asociar la caña con Herodes Antipas a la vista de las monedas fundacionales de Tiberíades, porque en ellas la cabeza del príncipe y soberano es sustituida por el emblema de la caña. La leyenda ΗΡΩΔ(ΟΥ) ΤΕΤΡΑ(ΡΧΟΥ) sobre la imagen de la caña[29] favorecía y afianzaba esta asociación. La leyenda dice: «al príncipe Antipas pertenece la moneda»; sólo que en lugar de la cabeza aparece representada la caña.

Pero ¿cabe suponer que la gente llana de Palestina relacionase los emblemas del reverso de las monedas con el soberano que las había hecho acuñar? Sin duda, a mi entender. En este nexo se basa precisamente el *quid* de la discusión sobre el tributo (Mc 12, 13-17). Este mismo nexo estrecho va implícito en otras monedas de príncipes herodeos. Es significativa en este sentido la moneda más antigua de Herodes Filipo; muestra la cabeza de Augusto, pero con una leyenda que no se ajusta a ella: (ΦΙΛΙΠΠ)ΟΥ ΤΕΤΡΑ(ΡΧΟΥ)[30]. Nada podría expresar mejor la firme esperanza de ver grabado en el anverso al tetrarca reinante que esta acuñación desajustada del taller numismático de Herodes Filipo. No menos signifi-

29. Y. Meshorer, *Jewish Coins*, 133.
30. *Ibid.*, n.º 76.

cativas son las monedas del rey Agripa I, que gobernó desde el año 41 hasta el 44 d C sobre toda Palestina Fue el primer príncipe judío que hizo acuñar monedas con su efigie en Cesarea, de fuerte arraigo pagano[31], mientras que en otras monedas mando reproducir la cabeza del emperador Claudio[32] Sin embargo, por consideración a los súbditos judíos hizo acuñar otro tipo de moneda (para sus territorios judíos) donde figura un palio que sustituye a su efigie[33] Este palio viene a ser un atributo personal de los soberanos orientales bajo el se dejaba ver el rey, probablemente, en Jerusalén

Si un atributo personal pudo sustituir a la efigie, todo lo que aparecía en lugar de ésta se podría considerar como atributo personal, aunque no fuera ésta la intención del príncipe Las primeras monedas de Antipas fueron sin duda contempladas atentamente y comentadas en el país Es posible que alguien exclamara con humor «Mirad a Antipas, la caña oscilante» Había motivos suficientes para mofarse de Antipas La fundación de la capital Tiberíades suscito criticas, la ciudad fue construida sobre un suelo profano Una parte de la poblacion era de dudoso origen (F Josefo, *ant* 18, 36-38) Tiberíades fue un cuerpo extraño en Galilea La tradición jesuánica guarda silencio sobre ella Seria por tanto comprensible que las monedas fundacionales de esta ciudad fuesen comentadas en tono critico

El uso de figuras monetarias como sobrenombre de soberanos tiene una analogia significativa en el libro de Daniel El cuarto animal de Dan 7, 7 simboliza al reino seléucida Sus cuernos representan a los diversos príncipes de la dinastia Estos cuernos aparecen también en monedas de la época de Seleuco I Nicátor y de Antioco I Soter[34] Si los cuernos de las monedas seléucidas se convirtieron en símbolo de la dinastía, también es posible que la «caña» de las monedas de Herodes Antipas pasara a ser un apodo irónico de este príncipe

2 Los hallazgos literarios

¿La tradición literaria de Mt 11, 7-9 sugiere igualmente que la «caña agitada» es una alusión a Herodes Antipas? Hay que partir

31 *Ibid* n ° 85 90 92 93
32 *Ibid* n ° 86 87 89
33 *Ibid* n ° 88 88A B Cf sobre estas monedas J Meyshan, *The Canopy Symbol on the Coins of Agrippas I* BIES 22 (1958) 157-160 (hebreo)
34 Cf S Morenz, *Das Tier mit den vier Hornern* ZAW 63 (1951) 151-154 Agradezco a O Keel y a M Kuchler la sugerencia sobre las monedas seleucidas

de observaciones sobre la forma del breve apotegma. Mt 11, 7-9 consta de tres preguntas retóricas[35] Las dos primeras piden una respuesta negativa, la tercera, afirmativa con creces, ya que el Bautista no es sólo profeta, sino algo más

Hay una pequeña asimetría entre la primera pregunta y la segunda[36] El oyente mismo debe completar el texto rechazando una u otra alternativa El cuadro adjunto puede aclararlo

1 ¿Que salisteis a ver en el desierto?
¿Una caña agitada por el viento?

2 ¿Que salisteis a ver, si no?
¿Un hombre vestido con elegancia?
Los que visten con elegancia estan en los palacios de los reyes

3 Entonces ¿a que salisteis?
¿A ver un profeta?
Si, y mas que profeta

¿Qué debemos completar en la primera pregunta? ¿y por qué no se habla claro? Del analisis de la estructura literaria del *logion* se desprende, ante todo, que si las dos primeras preguntas son formalmente paralelas, cabe presumir que tambien su contenido se corresponda Pero si «las personas que visten con elegancia» hay que buscarlas en los palacios reales, ¿no habrá que decir lo mismo de la «caña agitada»? ¿alude aquí Jesús a una persona «oscilante» que habita el palacio de Tiberiades?[37]

Se puede objetar que la versión mateana parece aludir a varios palacios reales (οἶκοι en plural) Esta objeción no es valida, el pa-

35 La cita del antiguo testamento en Mt 11, 10 es sin duda un añadido secundario 1 aparece tambien con independencia de esta pericopa del Bautista en Mc 1, 2, 2 falta en el lugar paralelo del evangelio de Tomas 3 da un nuevo acento a la sentencia el Bautista pasa a ser el precursor de Jesus, de acuerdo con la imagen cristiana

36 P Gaechter, *Das Matthaus Evangelium*, Innsbruck 1963 363 escribe «La segunda mitad del v 7, presumiblemente en analogia con los v 8 y 9, se perdio en la tradicion oral» No obstante podria haber un motivo plausible para mantener velada la alusion al principe del pais

37 N Krieger, *Ein Mensch in weichen Kleidern* NT 1 (1965) 228 230 conjetura que el Bautista pudo haber estado antes en la corte de Antipas, hipotesis que parece un tanto aventurada

ralelo lucano habla de βασιλεῖοι (Lc 7, 25), un término que significa *un solo* palacio aun en la forma plural (cf. F. Josefo, *ant* 13, 136.138; *c. Ap* I, 140; Filón, *Flacc* 92). Por otra parte, el plural tiene perfecto sentido tratándose de un palacio real que, a diferencia de las casas privadas en general, integra varios edificios. Así, F. Josefo habla de οἶκοι, «casas» en plural, refiriéndose al palacio de Antipas en Tiberíades (cf. *vit* 66).

Una segunda objeción puede apoyarse en la mención de los «reyes» (en plural): Herodes Antipas fue sólo tetrarca; además, parece que el texto hace referencia a varios «reyes». Tampoco se sostiene esta objeción: A los herodeos se les dio siempre el tratamiento de reyes. El nuevo testamento es un buen ejemplo de ello cuando llama «rey» a Herodes Antipas en Mc 6, 14.22.26s. Lisinias, el príncipe de Abilene, fue simple tetrarca (Lc 3, 1); pero F. Josefo llama a su país «reino» (*bell* 2, 215). Filón, contemporáneo de Antipas, llega a hablar de los «cuatro hijos del rey Herodes, equiparados a los reyes en rango y dignidad» (*legGai* 300), aunque hubo al menos dos hijos de Herodes que no fueron ni siquiera tetrarcas.

Así pues, Mt 11, 7ss puede referirse al palacio real de Tiberíades. D. Flusser tiene razón cuando busca en él lo que Jesús quiere significar con la imagen de la «caña agitada». Pero Flusser se refiere a los cortesanos, no al propio Antipas[38]. La segunda pregunta habla, en cambio, de un «hombre» (ἄνθρωπον) en singular; se trata de una sola persona. El κάλαμον de la primera pregunta paralela podría referirse, igualmente, a una persona.

Si la «caña agitada» alude a Herodes Antipas, ello permite explicar algunas características formales de la perícopa. No era oportuno mencionar por el nombre, directamente, al poderoso príncipe. Por eso la primera pregunta retórica, a diferencia de las dos siguientes, queda sin respuesta. Los oyentes completarían por su cuenta: «¿Fuisteis al desierto a ver una caña agitada por el viento? —Por supuesto que no; no fuimos a visitar a Herodes Antipas sino a su antagonista profético». De modo parecido cabe explicar el cambio del singular al plural entre la doble pregunta retórica y su respuesta: la pregunta es por *una* persona (singular) vestida con elegancia, la respuesta apunta a los que visten con elegancia en los palacios reales; pero no era oportuno llamar directamente por su

38. Cf. D. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse*, 52. Es difícil verificar la opinión de C. Daniels, *Les Esséniens*, según la cual la gente «bien vestida», con presencia tanto en el desierto como en los palacios reales, eran los esenios. Contra esta opinión argumenta correctamente P. Gaechter, *Das Matthäus-Evangelium*, 363: «Con la expresión 'palacios de los reyes' Jesús se refiere manifiestamente a Herodes Antipas».

nombre al atacado irónicamente. La respuesta genérica difumina la alusión a una determinada persona.

3. Los hallazgos históricos

Apodos como «caña agitada» —expresión que pudo connotar un resto de admiración y respeto— sólo duran cuando caracterizan perfectamente a la persona. Por eso debemos indagar si la expresión puede sugerir también la sabia adaptación a las circunstancias como norma de conducta de Antipas. A pesar de las escasas tradiciones existentes, hay a mi juicio bastantes indicios para pensar que Antipas pudo ser considerado como un maestro en la prudente adaptación... y, al mismo tiempo, como una persona dubitativa.

Herodes, en su segundo testamento, designó a Antipas para sucederle en el trono (*ant* 17, 146)[39] en lugar del infeliz Antípatro, que fue ejecutado poco antes de la muerte del padre. Pero inmediatamente después de la ejecución, Herodes volvió a modificar su testamento (*ant* 17, 188), esta vez en perjuicio de Antipas, que hubo de conformarse con Galilea y Perea, mientras la mayor parte del país pasaba a manos de Arquelao. Antipas impugnó el testamento en Roma, al principio con aparente éxito; pero después se impuso Arquelao, aunque Antipas salvó su parte. Podemos suponer razonablemente que Antipas supo adaptarse al cambio de circunstancias, tanto en el ambiente cargado de desconfianza de la corte herodiana, al final del reinado de Herodes, como en Roma, en la corte de Augusto.

Podemos estimar además como señal de una capacidad de prudente adaptación el haber sobrevivido políticamente tanto tiempo a la caída de su hermano Arquelao (6 d. C.), aunque la oposición del interior del país se envalentonó sin duda cuando aquél fue depuesto por las quejas de los súbditos (cf. *ant* 17, 342-344; *bell* 2, 111). Es difícil saber hasta qué punto el propio Antipas estuvo implicado en la caída de su hermano. Estrabón (XVI, 2, 46) refiere que Filipo y Antipas habían sido igualmente acusados y a duras penas lograron mantenerse[40]. Dión Casio (55, 27, 6) atribuye a su hermano la acusación contra Arquelao[41]. Comoquiera que sea, Antipas mostró gran habilidad para sobrevivir políticamente.

39. Sobre los diversos testamentos de Herodes, cf. W. Hoehner, *Herod Antipas*, 18-19.

40. Cf. texto y comentario en M. Stern, GLAJJ I, 294ss n.º 115.

41. Cf. M. Stern, GLAJJ II, 364ss, n.º 418.

Esto es extensivo a la caída de Sejano (31 d. C.). Posiblemente Antipas mantuvo una buena relación con este personaje que fue durante un período el más poderoso del Imperio. Consta al menos que su sobrino Agripa, futuro rey Agripa I, pudo denunciarlo con éxito por conspirar con Sejano contra Tiberio (*ant* 18, 250).

Antipas sobrevivió a otra crisis el año 36-37 d. C. Tras el repudio de su esposa nabatea, que se refugió en la corte de su padre, tuvo que soportar a un vecino hostil en el sur. El año 36 entró en conflicto con él por disputas fronterizas. Sufrió una aplastante derrota (*ant* 18, 113ss). El legado sirio Vitelio hubo de intervenir para estabilizar la situación crítica en la frontera. Poco antes, Antipas había irritado profundamente a este legado sirio (*ant* 18, 105); pero llegó a colaborar con él: fueron juntos a una fiesta de Jerusalén (*ant* 18, 122).

Lo que cabe valorar por una parte positivamente, como prudente adaptación, pudo parecer titubeo y vacilación por otra. ¿No había «oscilado» Herodes Antipas entre dos capitales, Séforis, la antigua residencia, y la nueva fundación de Tiberíades? ¿no osciló también entre dos mujeres? Aunque Herodías había puesto el repudio de la primera esposa como condición en su contrato matrimonial, Antipas no se atrevió a comunicárselo (*ant* 18, 111). Ella pudo así anticiparse al repudio con la huida. Según la tradición sinóptica, Antipas mantuvo una buena relación personal incluso con Juan Bautista (Mc 6, 20), el profeta al que haría ejecutar. La tradición popular de Mc 6 presenta a un príncipe «oscilante». Esta tradición puede tener rasgos legendarios, pero es histórica en cuanto a la fama que tuvo Antipas de «oscilante». F. Josefo lo describe también como una persona dubitativa a la hora de reclamar el título de rey en Roma: sólo pudo decidirse por presión de la ambiciosa Herodías (*ant* 18, 245s). Su indecisión era mucho más prudente que la presión de Herodías. El intento de hacerse con la dignidad real le costó caro: fue denunciado ante el emperador de poseer un arsenal de armas secreto, y enviado al exilio.

Es, pues, verosímil históricamente que Herodes Antipas recibiera el apelativo, entre sarcástico y respetuoso, de «caña agitada». Jesús le llama «zorro» en otro pasaje (Lc 13, 32). Los dos atributos apuntan en la misma dirección. Posiblemente fue la maledicencia de este tipo, desatada por las primeras monedas, lo que movió a Agripa a cambiar de emblema numismático. La caña no figura en sus monedas posteriores. La «caña oscilante» es sustituida por la resistente palmera.

c) *Consecuencias para la comprension de Mt 11, 7-9*

De ser cierto que la «caña oscilante» es una alusión a Herodes Antipas, estarán justificadas tanto la interpretación literal como la metaforica el emblema numismático representa la caña en sentido literal y concreto, pero adquiere como emblema de Antipas una relación polivalente con los príncipes herodeos que puede evocar todas las asociaciones posibles desde el mundo de la fábula y del juicio de Dios Se podia ver a Herodes Antipas, destinatario de las invectivas profeticas del Bautista, como una «caña oscilante» sacudida por la ira divina O a la luz de la conocida fábula tradicional, como un politico que sabia adaptarse prudentemente a todas las circunstancias, en contraste con el inflexible Bautista Lo decisivo es que el desencadenante de estas asociaciones fue la moneda

Esto tuvo consecuencias tanto para el encuadre de Mt 11, 7-9 en la historia de la tradición como para la comprension de la pericopa.

Hay que señalar primero que la tradicion surgió, al parecer, dentro de Palestina Solo era comprensible en territorios donde las monedas fundacionales de Tiberíades eran de curso legal Estas monedas circulaban casi exclusivamente en el territorio de Antipas[42] Allí hemos de buscar, pues, el origen de la tradición Hay un segundo indicio para afirmar que esta tradición supone un conocimiento concreto del mundo vital de Palestina la combinación de «caña» y «desierto» suena a paradoja, porque «caña» evoca zonas ricas en agua, y «desierto» connota paisajes áridos, pero el valle del Jordán meridional ofrece ambas cosas conjuntamente un desierto infertil y, en medio de él, como un oasis dilatado, la verde vega del Jordán[43]

Excursus *Juan, predicador del desierto y predicador del Jordán*

El hecho de que la tradicion sinoptica situe a Juan bautizando en el desierto del Jordan denota un conocimiento muy concreto del entorno palestino La expresion ὁ βαπτιζων ἐν τῷ ἐρημῳ (Mc 1, 4) desconcierta al lector ¿como es posible bautizar en el desierto? El desierto se caracteriza por la falta de agua

42 Y Meshorer, *Jewish Coins*, 75 «The places where the coins of Antipas have been found are limited to the northern regions of the Land of Israel No coins of his are know to have been found in the region of Judaea This significant fact seems to indica te that these coins were intended solely for the local need of Antipas tetrarchy»

43 Cf para lo que sigue C C McCown, *The Scene of John s Ministry* JBL 59 (1940) 113-131

Ya Lucas vio el problema. Modifica Mc 1, 4, disociando el desierto y el Jordán. Refiere primero que al Bautista le llegó el mensaje de Dios en el desierto (3, 2); sólo después «se va» a la comarca del Jordán (3, 3). Lucas separa localmente el encargo de Dios en el desierto y el cumplimiento del mismo mediante la predicación del «bautismo de conversión para el perdón de los pecados». Conforma el relato en esta línea después del bautismo de Jesús, cuando éste es llevado desde el Jordán al desierto. Dice expresamente que Jesús volvió del Jordán (ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου) y fue empujado por el Espíritu al desierto (Lc 4, 1). Separa de nuevo el paisaje fluvial del paisaje desértico.

Mateo resolvió el problema por otra vía: también él evita la afirmación de que Juan bautizaba en el desierto: «predica en el desierto», concretamente «en el desierto de Judea» (Mt 3, 1). El desierto de Judea está al oeste del Jordán, entre el yugo montañoso central de Palestina y el mar Muerto. El Bautista por tanto, si Mateo localizó bien el desierto de Judea, no predicó a orillas del Jordán. Por eso Mateo puede diferir algo de Marcos al describir la afluencia de la gente: «Acudía entonces a él Jerusalén, toda Judea y toda la región del Jordán» (3, 5). Si, frente a la versión de Marcos, llegaban (ἐξεπορεύετο) también desde la región del Jordán, el Bautista no podía encontrarse a orillas del Jordán. Mateo deja entender obviamente que la multitud pasa después con el Bautista al Jordán para recibir el bautismo (3, 6), aunque no lo diga expresamente. La identificación del «desierto montañoso» de Judea con el lugar de predicación del Bautista, y el consiguiente regreso del Jordán se desprende también de Mt 4, 1: después del bautismo, Jesús «es llevado (arriba: ἀνήχθη) al desierto» , es decir, a la montaña desértica donde pueden abundar esas piedras que Satanás pedirá a Jesús que las convierta en pan. El evangelista parece tener una perfecta idea de la relación entre el «desierto de Judea» y el «Jordán». El desierto está «a mayor altitud» que la llanura del Jordán.

Mateo y Lucas disocian el «desierto» y el «Jordán», cada cual a su modo. Lucas se queda en lo general, mientras que Mateo señala con precisión geográfica el desierto montañoso de Judea. Siguiendo esta línea, algunos exegetas modernos ven en Mc 1, 4 una combinación de dos tradiciones diferentes: una sobre el Bautista del desierto, desarrollada a partir de Is 40, 3, y otra (históricamente correcta) sobre el Bautista del Jordán. Cuando el evangelista Marcos combina ambas, «no parece tener unas ideas geográficas claras»[44]. R. Bultmann[45] hizo suya esta opinión de K. L. Schmidt, y W. Marxsen la amplió en una teoría de historia de la redacción[46]. Pero las «ideas geográficas confusas» están en este caso en los exegetas modernos, ya que el Jordán corre en su curso inferior por un desierto que limita directamente con una pequeña y verde vega fluvial. La tradición recogida en

44. Así K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 21.
45. Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen 1921 [8]1970, 261.
46. Así W. Marxsen, *El evangelista Marcos*, Salamanca 1981, 27s.

Mc 1, 4 sobre el «Bautista en el desierto» sólo puede proceder de personas que conocían de cerca estos casos (insólitos) locales. Esta tradición se gestó también, sin duda, en Palestina.

Ya Ph. Vielhauer señaló que la tradición sobre el Bautista del desierto responde a una situación concreta que es confirmada por Mt 11, 7ss[47], pasaje que supone sin duda la presencia del Bautista en el desierto. Jesús pregunta a la multitud que había acudido al Bautista por qué salió al desierto. Esta determinación local, junto con otros indicios, permite localizar la tradición en Palestina.

La historia de la tradición no sólo ayuda a localizar Mt 11, 7, sino también a establecer su cronología aproximada. Hay que partir, como *terminus a quo*, de la fundación de la ciudad de Tiberíades (hacia el año 19 d. C.). Entonces, con las monedas recién acuñadas, era la ocasión para relacionar «caña» con los príncipes herodeos del país. Las monedas acuñadas circularon durante mucho tiempo; pero ya para el año 26-27 consta la existencia de otro tipo de moneda; la tradición, por tanto, pudo nacer en los años 20. Un *terminus ante quem* es, tal vez, la muerte del Bautista. La perícopa no presupone su ejecución; o dicho más cautamente: esas palabras pudieron pronunciarse en vida del Bautista. Así lo entendieron los propios redactores de los evangelios y, al escribirlas, las situaron en un punto temporal anterior a la ejecución del Bautista. Resumiendo, cabe afirmar que la tradición nació probablemente en la Palestina de los años 20, es decir, en el tiempo y el lugar de la actividad de Jesús. La posibilidad más verosímil es, a mi juicio, que la tradición procede de Jesús mismo. Así lo sugiere también la extraordinaria estima que se tuvo del Bautista. La comunidad cristiana primitiva lo consideró como profeta de Jesús; pero lo encumbró por encima de todos los profetas.

Con la interpretación que hemos propuesto, la tradición arroja también nueva luz sobre la predicación de Jesús: el pasaje Mt 11, 7-9 estuvo determinado, en los orígenes, por el enfrentamiento entre Antipas y el Bautista, o entre el palacio real y el profeta del desierto, mucho más de lo que sugiere la primera impresión. El contexto se define por dos modos de conducta. Por un lado está el político acomodaticio; por el otro, el profeta que lanza su mensaje sin compromisos. Por un lado, el lujo de una pequeña elite helenizada que se distingue ya por su manera de vestir[48]; por el otro, el predi-

47. Ph. Vielhauer, *Tracht und Speise Johannes des Täufers*, en *Aufsätze zum Neuen Testament* (ThB 31), München 1965, 47-54, 53s.

48. Sobre el vestir lujoso en Tiberíades cabe recordar el episodio que narra F. Josefo en *vita* 334s: un soldado llama la atención por su traje elegante, producto del saqueo de Tiberíades, y es castigado con azotes.

cador austero del desierto que llama la atención por su atuendo simple y arcaico[49] Adivinamos en estas palabras de Jesús cómo se enfrentan aquí dos mundos sociales de Palestina La crítica del Bautista al repudio de Antipas se ajusta igualmente a este cuadro lo que hizo Herodías al colaborar activamente en el divorcio y exigir el despido de la anterior esposa antes de su casamiento sería reprobado en Palestina como quebranto de las costumbres tradicionales, y no sólo por Juan Bautista, el profeta inexorable[50] Pero Herodías (y Antipas) hizo algo que era natural en Roma y en Grecia, una mujer podía tomar la iniciativa para el divorcio La monoga*mia era algo sagrado para los judíos, de ahi que la protesta del Bau*tista contra Antipas por su casamiento con Herodías forme parte de la reaccion del pueblo contra la introducción de costumbres «extranjeras» en los herodeos Su comportamiento acomodaticio, su lujo y su vida familiar provocaban la repulsa de la gente sencilla Juan Bautista fue el portavoz de esta condena y reaccion de los súbditos

Nuestra tesis de que el enfrentamiento entre el profeta y el palacio real influyo en la tradición originaria mucho más de lo que hoy puede parecer, queda confirmada indirectamente por el evangelio de Tomás Este conserva mejor el tono polémico, aunque reinterpreta el enfrentamiento en el sentido del antagonismo entre el verdadero gnóstico y los «grandes» de este mundo

> «Jesus dijo
> ¿A que salisteis al campo?
> ¿A ver una caña agitada por el viento?
> ¿A ver a un hombre que viste con elegancia?
> Mirad a vuestros reyes y vuestros grandes
> Llevan vestidos elegantes,
> y no podran conocer la verdad» (EvTom 78)

El relato sinóptico desplaza el centro de gravedad Agrega al dicho una cita bíblica combinada que aparece tambien en Mc 1, 2 con independencia de esta tradición

> «Este es de quien esta escrito
> 'Mira, yo te envio mi mensajero por delante
> para que te prepare el camino'» (Mt 11, 10)

49 Cf Ph Vielhauer, *Tracht und Speise Johannes des Taufers*, 47-54

50 Cf el juicio critico de F Josefo, miembro de la aristocracia, en *ant* 18, 136 Herodias habia querido con su divorcio romper las costumbres tradicionales

En lugar del contraste profeta-príncipe aparece la relación entre Juan y Jesús, entre el precursor y el personaje que éste anuncia, lo que constituye muy probablemente un desplazamiento de acento de origen cristiano.

2. *Israel y las naciones. Perspectivas locales centradas en Palestina*

La posibilidad de probar la impronta local de Mt 11, 7-10 depende de unos vestigios materiales conservados al azar: las monedas de Herodes Antipas y la mención incidental del desierto. La pregunta es obvia: si podemos demostrar, por un azar afortunado, que una serie de dichos (*logia*) está marcada por circunstancias locales de Palestina, ¿no podemos aplicar esa posibilidad a otras tradiciones jesuánicas? La cuestión es saber cómo hacer probable esta posibilidad.

Nos ceñimos primero a algunos dichos tomados de la fuente de los *logia* porque pertenecen al mismo ámbito de tradiciones en que se inscribe el pasaje Mt 11, 7-10. Es verdad que también nos han llegado dichos de Jesús por otras vías; así lo demuestran las tradiciones dobles de Q y Mc, y los *logia* del evangelio de Tomás. Pero la fuente de los *logia* nos ofrece una serie de dichos jesuánicos que se fueron estructurando en la historia de la tradición hasta formar un conjunto trabado, al menos cuando un autor desconocido del siglo I d. C. los puso por escrito. Utilizaremos otros dichos jesuánicos de Mc y del material de Mateo y Lucas en un segundo plano, sobre todo porque nunca podemos estar seguros de si los *logia* del material mateano o lucano no figuraban en la fuente de los *logia* y fueron omitidos por Mt o Lc. El tema de la relación de Israel con las naciones es común a todos los *logia* investigados.

Hay un dicho de Jesús que subraya un «aquí» concreto con tal claridad que induce a preguntar por su perspectiva local implícita. Es un dicho condenatorio pronunciado contra su generación que dice así en la versión de Lucas[51]:

> «La reina del Sur se levantará en el juicio
> con los hombres de esta generación
> y los condenará;
> porque ella vino de los confines de la tierra

51. Para el análisis, cf. S. Schulz, *Q*, 250-257. También una fiel reseña de todos los problemas en J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987, 130-134.

a oír la sabiduría de Salomón,
y aquí (ὧδε) hay algo más que Salomón.
Los ninivitas se levantarán en el juicio
con esta generación
y la condenarán;
porque ellos se convirtieron con la predicación de Jonás;
y aquí (ὧδε) hay algo más que Jonás» (Lc 11, 31-32).

Este doble dicho condenatorio va unido estrechamente, en el texto actual, al dicho anterior sobre la señal de Jonás; pero esta ligazón no es original[52]. El nuevo contexto del dicho condenatorio hizo trastocar en Mt el orden de los ejemplos: Mt menciona primero a los ninivitas en contraste con «esta generación», y crea así una secuencia más lógica; pero el orden originario conservado en Lc tiene igualmente sentido[53]; responde a la sucesión cronológica y contiene una gradación: la reina del Sur fue atraída por algo positivo, mientras que los ninivitas se apartaron del mal; la reina era una única persona, y los ninivitas son todo un pueblo.

Nos interesa el «aquí» doblemente acentuado, que no debe entenderse en sentido exclusivamente local, pero cuyo componente local es innegable. Se mencionan dos magnitudes de referencia: el país de la reina atraída por la sabiduría de Salomón y Nínive. Si la reina viene referida al sur, el oyente asocia espontáneamente la ciudad de Nínive con el norte. En efecto, el enigmático «rey del Norte» (Dan 11, 6.8.11 y *passim*) sería la réplica a la «reina del Sur»;

52 Así lo indican los siguientes argumentos La previa «petición de signos» aparece en Mc 8, 11s aparte de los dichos condenatorios Además, sentencias parecidas, que realzan el ejemplo de los paganos dispuestos a la conversion, pueden figurar como tradicion independiente (cf Mt 11, 20-24, Lc 10, 13-15) Añádanse ciertas incoherencias respecto al contexto anterior 1 En Lc 11, 29-30, los destinatarios de la señal de Jonás son equiparados a «esta generacion malvada», mientras que en Lc 11, 31-32 los destinatarios de la predicación de Jonas aparecen contrapuestos a esta generación malvada aquellos se convierten y éstos serán condenados por no haberse convertido 2 Si los dos *logia* estuvieran relacionados en su origen, cabría esperar que Lc, despues de referirse a la «señal de Jonás», añadiera inmediatamente su explicación, como hace Mt La independencia de las dos tradiciones resultaría aun mas clara en caso de ser cierta la hipotesis de G Schmitt, *Das Zeichen des Jona* ZNW 69 (1978) 123-129 que Lc 11, 29 elabora una tradición apócrifa sobre una señal de Jonas contra la ciudad de Jerusalen (*Vitae prophetarum,* 6), ya que la señal de Lc 11, 29-30 estaria entonces ligada inequivocamente a Jerusalen, mientras que Jonás está ligado en Lc 11, 31-32 a Nínive No obstante, el recurso a esta tradicion apocrifa es solo una posibilidad

53 Lc tuvo un motivo para mantener el orden original a diferencia de Mt 12, 40, Lc 11, 30 habla de «esta generación» Los dos dichos de condena que siguen estan al servicio de la polémica contra «esta generacion», como en el orden original Cf A Vogtle, *Der Spruch vom Jonazeichen*, en *Das Evangelium und die Evangelien*, Dusseldorf 1971, 103-136, *ibi* 116-119

además, Nínive está ligada tradicionalmente al norte. Así, Sofonías vaticina la destrucción de los etíopes del sur, y continúa: «(Yahvé) extenderá su mano hacia el norte y exterminará a Asiria, dejará a Nínive desolada, hecha un erial, un desierto» (Sof 2, 13). El norte y el sur aparecen enlazados por diversos «movimientos»: la reina llegó a Salomón desde el sur; Jonás fue al norte a convertir a los ninivitas. El *logion* sitúa a Jesús entre el norte y el sur: el doble «aquí» podría estar topológicamente en el centro, en Palestina. El dicho contiene una perspectiva local centrada en Palestina. O expresado con más cautela: se puede entender lógicamente desde esa perspectiva local.

Lo mismo vale para el *logion* de la «peregrinación de las naciones», que habría que llamar mejor el dicho de la «entrada de los lejanos en el reino de Dios»[54], ya que está por ver si son judíos, paganos o unos y otros los que entran en el reino de Dios. Lo decisivo es que los cercanos son excluidos y los lejanos acogidos.

Este *logion* figura tanto en Mt como en Lc dentro de un contexto que no es el original. En Mt 8, 11s interrumpe el relato del centurión de Cafarnaún. Al hilo del ejemplo positivo de este individuo pagano, promete a los paganos en general la entrada en el reino de Dios y amenaza con la exclusión a los «hijos del reino». El evangelio de Mt hace esta advertencia a judíos y cristianos, que son «hijos del reino» (Mt 13, 38), pero cuya entrada en ese reino es incierta (Mt 7, 21-23)[55].

En Lc 13, 28s, el dicho viene después de una respuesta de Jesús en la que presenta al juez escatológico rechazando a personas que presumen de haber conocido al Jesús terreno. Aquí aparece en primer término la amenaza de exclusión, y sólo después —¿invirtiendo el orden original?— la promesa: «y vendrán de oriente y de occidente, del norte y del sur, y se pondrán a la mesa en el reino de Dios» (Lc 13, 29). Entre los excluidos hay seguidores de Jesús; los otros que llegan son paganos, aunque no se dice expresamente.

54 Para la reconstrucción de la forma originariua cf S Schulz, *Q*, 323-330 a tenor de lo expuesto, Mt ofrece la forma más originaria del *logion*, pero el termino πολλοί en referencia a los alejados y la expresión «hijos del reino de Dios» en referencia a los cercanos podrian proceder del propio Mt, ya que esa expresión es también redaccional en Mt 13, 38

55 La crítica a Israel en Mt implica claramente, a mi juicio, una advertencia a los cristianos el sermón de la montaña ha mostrado antes que si su justicia no es mejor que la de los fariseos y escribas, no entrarán en el reino de Dios (5, 20) Hasta profetas y carismáticos cristianos serán excluidos si no cumplen la voluntad de Jesús (7, 21-23). El lector no sabe quizá (aún) que también los cristianos son «hijos del reino» (Mt 13, 38), pero la aplicación del mismo concepto a judíos y cristianos no puede ser casual

Cabe dudar de que la tradición original se refiera exclusivamente a los paganos[56], aunque no haya argumentos categóricos para negarlo

1) El tema de la afluencia escatologica a Jerusalén aparece registrado en dos formas como «peregrinacion de las naciones» (Is 2, 2-4, Miq 4, 1-4) y como «reunión de los dispersos» (Is 43, 1 7, Bar 4, 36ss, 5, 5ss, Test Benj 9, 2, Sal 107, 3, Filon, *praem* 165) Los dos temas aparecen asociados a menudo Los paganos que confluyen a Jerusalen en el tiempo final traen consigo a los israelitas dispersos como ofrenda para el Señor Is 66, 12 20, SalSal 17, 31 (quiza tambien Is 60, 4) O el regreso de los dispersos tras la conversión de los israelitas se completa con la conversion de los paganos (Tob 13, 1ss 11, Tob 14, 4ss 6s) En otros terminos, la mayor parte de los textos anuncia para el tiempo final una confluencia de judios dispersos y paganos convertidos

2) El dicho jesuánico menciona la direccion desde la que vendrán los lejanos oriente y occidente (Mt 8, 11) o los cuatro puntos cardinales (Lc 13, 28s) No puede ser casual que estos puntos cardinales se citen sobre todo en textos del antiguo testamento y del judaísmo sobre la «reunion de los dispersos» Is 43, 5s[57], Sal 107, 3, Bar 4, 3, 5, 5 ¿Evoca también el dicho jesuánico el regreso de las doce tribus?

3) Así lo indica el dicho sobre el «juicio a las doce tribus» (Mt 19, 28 // Lc 22, 28-30) Este dicho presupone un retorno de los judíos dispersos, y, sobre todo, en la versión lucana asocia este retorno con la esperanza de un banquete en el reino de Dios «En mi Reino comeréis y beberéis a mi mesa y os sentaréis en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» El banquete con Abrahán, Isaac y Jacob (Mt 8, 11s) podria ser tambien, un día, el banquete festivo de Israel reunificado

Importa señalar que en todas las tradiciones del antiguo testamento y del judaísmo, el tema de la afluencia de los lejanos sirve para confirmar antiguas promesas hechas a Israel, ya se refieran a paganos, a judíos o a ambos Aquí, en cambio, la esperanza de salvación se trueca en amenaza los cercanos son excluidos, cuando la promesa era en realidad para ellos.

56 Hay un consenso casi general Cf la investigacion basica de J Jeremias, *La promesa de Jesus para los paganos* Madrid 1974, 79 106 El material de historia de las religiones reunido por el es objeto de nuevo examen en D Zeller *Das Logion Mt 8 11f/Lc 13 28f und das Motiv der «Volkerwallfahr»* BZ 15 (1971) 222-237 16 (1972) 84 93 sin que Zeller aborde la posibilidad de que el tema de la reunion de los dispersos este (tambien) aqui presente, y de que los acogidos en el reino de Dios puedan ser judios y paganos

57 W Grimm *Zum Hintergrund von Mt 8 11f / Lk 13 28f* BZ 16 (1972) 255s cf en Is 43 1 7 el trasfondo de Mt 8 11s

¿Podemos precisar más esta «cercanía»? Al mencionar el *logion* diversos puntos cardinales, asigna dimensiones espaciales al «reino de Dios». El reino de Dios es localizable, pero el texto no lo localiza, presumiblemente porque da por supuesto que se encuentra en Palestina. Las dos tradiciones elaboradas en el *logion* ofrecen en efecto una perspectiva palestina: la esperanza de un banquete escatológico se asocia ocasionalmente a Sión, como en el apocalipsis de Isaías: «El Señor de los ejércitos prepara para todos los pueblos en este monte un festín de manjares suculentos» (Is 25, 6s)[58]. El tema de la confluencia final suele estar ligado a Sión[59]. La fusión de las dos tradiciones, que parece darse también en Mt 19, 20 // Lc 22, 28-30, es algo nuevo en la tradición jesuánica.

La cuestión es saber si en la tradición jesuánica estas esperanzas van unidas a Sión tan estrechamente como en la tradición anterior, o si la localización «en el reino de Dios» lo deja todo deliberadamente abierto. La esperanza del reino de Dios aparece escasamente determinada por perspectivas jerosolimitanas. El reino de Dios «parece hecho para personas que pasan hambre, padecen la lepra y tienen poco dinero, pero carece evidentemente de ambiciones nacionales» (Ch. Burchard)[60]. No se cumplen en él unas elevadas aspiraciones culturales. Faltan los ensueños litúrgicos de una proximidad a Dios por el culto. El mayor anhelo es comer bien en el reino de Dios, que no es descrito como banquete sacrificial en el templo sino como festín celebrado en la intimidad del padre de familia[61]. Salvación significa estar cerca de Abrahán, Isaac y Jacob; ninguno de ellos tuvo relación con Jerusalén. Es posible, en consecuencia, que el movimiento jesuánico surgido dentro de Galilea hubiera extendido a Palestina una tradición centrada en Jerusalén.

Los dos ejemplos analizados hasta ahora sólo permiten concluir indirectamente cuál es el punto de vista del sujeto hablante. La recriminación a las ciudades galileas (Mt 11, 20-24 y Lc 10, 13-16)

58 Tal esperanza se da también en Henet 62, 14 y en 1 QSa II, 11ss con independencia de esta localización

59 J Jeremias, *La promesa de Jesús para los paganos*, 87 «En todos los pasajes, sin excepción, en que el antiguo testamento nos ofrece la representación de la peregrinación escatológica de los pueblos, el final del camino es siempre el lugar de la revelación de Dios, la montaña sagrada de Dios, Sión»

60 Ch Burchard, *Jesus von Nazareth*, en J Berger (ed), *Die Anfange des Christentums*, Stuttgart 1987, 12-58, *ibi* 33s Este reconocimiento significa, dicho enfáticamente, que «el reino de Dios no es un imperio sino una aldea» (p 34)

61 Así N A Dahl, *Matteusevangeliet* I, Oslo 1973, 113 «El banquete en el reino de los cielos es considerado como un contrapunto de la mesa común en la familia y en las comunidades más que de la comida sagrada en el templo»

sugiere, en cambio, más claramente el punto de vista gracias a los topónimos:

Mt 11, 19-24	Lc 10, 13-16
Se puso entonces a recriminar a las ciudades donde había hecho casi todos sus milagros, por no haberse enmendado	
¡Ay de ti, Corozain, ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que en vosotras, hace tiempo que habrían hecho penitencia cubiertas de sayal y sentadas en ceniza Pero os digo que el día del juicio les será más llevadero a Tiro y a Sidón que a vosotras	¡Ay de ti, Corozaín; ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que en vosotras, hace tiempo que habrían hecho penitencia cubiertas de sayal y sentadas en ceniza Por eso el juicio les será más llevadero a Tiro y a Sidón que a vosotras
Y tú, Cafarnaún, ¿piensas encumbrarte hasta el cielo? Bajarás al abismo, porque si en Sodoma se hubieran hecho los milagros que en ti, habrían durado hasta hoy Pero os digo que el dia del juicio le será más llevadero a Sodoma que a vosotras	Y tú, Cafarnaún, ¿piensas encumbrarte hasta el cielo? Bajarás al abismo

La versión de Mt menciona Tiro y Sidón al noroeste y la tierra de Sodoma al sur en contraste con las ciudades galileas Las tres ciudades apostrofadas directamente ocupan el centro; esto permite, a mi juicio, concluir como probable, a partir de los dos lugares de referencia contrapuestos, un tercer lugar situado entre ellos, aunque el texto no concrete más este «centro», como tampoco lo hacen los *logia* analizados hasta ahora. Pero sólo Mt contiene la referencia a Sodoma[62]. Probablemente la agregó en paralelismo con

62 Sobre la reconstruccion del texto Q, cf S Schulz, *Q*, 360-366, A Polag, *Fragmenta Q*, Neukirchen-Vluyn 1979, 46s

las dos partes del *logion*, recurriendo a una sentencia del discurso de envío (Mt 10, 15 // Lc 10, 12) que equipara las ciudades que expulsan a los enviados con Sodoma y Gomorra[63]. Precisamente esta sentencia del discurso precede inmediatamente en Lc a la amenaza contra las ciudades de Galilea (cf. Lc 10, 10-12), una articulación lógica que existía ya probablemente en la fuente de los *logia*. Mt deshizo la articulación poniendo en diferentes contextos la «recriminación contra las ciudades galileas» y el discurso de envío de los discípulos. Antepone una introducción narrativa que viene a crear un nuevo «contexto» para el *logion* (Mt 11, 20) y añade la comparación con la suerte final de Sodoma para mantener el marco asociativo dado en la fuente de los *logia*. Lc trasmitió el *logion* en la forma originaria.

Nos interesan especialmente las tres localidades galileas. Betsaida es la más conocida de ellas[64]. Filipo la había elevado a rango de «ciudad» y la llamó «Iulias» en honor a la hija del emperador Augusto (*ant* 18, 28). El nuevo testamento presenta la localidad como «aldea» (cf. Mc 8, 22.26). No se conserva ninguna moneda de esta ciudad, lo que permite dudar de que fuera realmente una *polis*[65]. Es significativa la formulación literal de Josefo: «El (Filipo) le concedió el rango de ciudad por el número de habitantes y por otros medios de poder (καὶ τῇ ἄλλῃ δυνάμει)» (*ant* 18, 28). Esto se podría interpretar en el sentido de que Betsaida sólo poseía dos características de ciudad: una población relativamente grande y una plaza fuerte. Quizá fue una *polis* con derechos limitados, pero era lo bastante conocida para ser mencionada por F. Josefo (*vita* 399; *ant* 18, 28; *bell* 2, 168), Plinio el Viejo (*nat. hist.* V, 71) y Tolomeo (*geogr.* V 16, 4).

63 D Luhrmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen-Vluyn 1969, atribuye Lc 10, 12 // Mt 10, 15 a la redacción de la fuente de los *logia*, como enlace entre el discurso del envío y la maldición contra las ciudades impenitentes. Lc 11, 30 // Mt 12, 40 son también, a su juicio, redacción de la misma fuente

64. Sobre Betsaida, cf. C Kopp, *Die Heiligen Statten der Evangelien*, Regensburg 1959, 230-243; E Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* II, Edinburgh 1979, 171s.

65. Cf. A. H. M. Jones, *The Urbanization of Palestine*· JRS 21 (1931) 78-85, *ibi* p. 80. E. Schürer, *Geschichte* II, 208, remite equivocadamente, en favor de la hipótesis del rango de *polis* de Betsaida, a *ant* XX, 8, 4 (= 18, 159), ya que F Josefo distingue aquí entre una *polis* Julia y las catorce aldeas de los alrededores, pero se refiere sin duda a la Julias de Perea, la antigua Betharamphtha (*ant* 18, 27), que en modo alguno confunde con Betsaida (= Julias) (*ant* 18, 28). El error de E. Schürer tampoco ha sido corregido en la reelaboración de G Vermes-F. Millar, *History*, 2, 172, aparece en muchos manuales, como A Fuchs, Βηθσαϊδά, en DENT I, col 644s, y M. S Enslin, *Bethsaida*, en BHH I, 234.

Corozaín es, en cambio, una localidad bastante desconocida[66]. No es mencionada en ninguna fuente literaria de la época, aparte este pasaje. Eusebio se refiere a ella (*onom* 333) como un lugar de escombros en las cercanías de Cafarnaún. Excavaciones arqueológicas realizadas en el *chirbet keraze* (= Corozaín), al noroeste de Cafarnaún, a 3 km de esta ciudad, han exhumado restos de una sinagoga de basalto negro con esculturas del siglo IV d. C. Parece que el rabino José (hacia 150 d. C.) menciona también la localidad[67]; su texto figura en *Menahot* 85a: «Se traería también el trigo de Corozaín y de Kepar Ayim si estuvieran cerca de Jerusalén». Kepar Ayim no figura en ningún otro documento, pero podría ser idéntico a Kepar Nahúm (= Cafarnaún); entonces contaríamos con otro texto, además de Mt 11, 20-24, sobre la estrecha relación de las dos localidades. El pasaje paralelo de la Tosefta, TMen 9, 2 (525), dice «Berahim» en lugar de «Corozaín», lo que nos hace dudar de que la localidad esté realmente documentada.

Cafarnaún nos es conocida por los evangelios[68]. F. Josefo utiliza el nombre una sola vez y lo aplica a una fuente del límite septentrional del mar de Galilea (*bell* 3, 519); pero se trata de un uso secundario del nombre. En efecto, Kepar Nahúm significa literalmente «aldea de Nahún». F. Josefo refiere, además, en *vita* 403 que cayó en un terreno pantanoso de aquella comarca y se lesionó, por lo que fue trasladado a la aldea de «Kefarnoco»[69]. Esta localidad sólo puede ser Cafarnaún. Los documentos rabínicos indican, significativamente, la existencia de *minim* (= ¿judeocristianos?) a principios del siglo II en Cafarnaún: estos *minim* convierten a un judío que luego hace ostentación de transgresión del sábado cabalgando sobre el asno, pero que más tarde es recuperado para el judaísmo ortodoxo; cf. Midr Koh I, 8 (9a) y, con referencia a este episodio, Midr Koh VII, 26 (38a)[70].

Para la perspectiva local es significativo que las dos localidades de Corozaín y Betsaida estén relacionadas entre sí y aparezcan uni-

66 Cf C Kopp, *Statten*, 243-246, B Reicke, *Chorazim*, en BHH I, 301 Hay que enmendar la cronología de la sinagoga ésta no es del siglo II-III, sino del IV Cf P Kaswaldek, *Corazim* Terre Sainte 3 (1985) 136-138

67 H Strack-P Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I, Munchen [8]1982, 605

68 Sobre Cafarnaún, cf C Kopp, *Statten*, 215-230, W Nauck, *Kapernaum*, en BHH II, 931

69 El material manuscrito es divergente en este punto Otra variante es καφαρνωμων

70 Los dos pasajes hablan de *minim* en Cafarnaún No tienen por que ser judeocristianos, la transgresion del sabado no es necesariamente una señal de pertenencia judeocristiana *Minim* son fundamentalmente todos los herejes

das en contraste con Sidón y Tiro[71]. En los cuatro primeros decenios del siglo I d. C. estuvieron, sin embargo, divididas por una frontera política: Corozaín pertenecía (como Cafarnaún) al territorio de Herodes Antipas (4 a. C.-39 d. C.); Betsaida, al territorio de Filipo (4 a. C.-34 d. C.). La frontera discurría por el Jordán y estaba trazada artificialmente, ya que los judíos se sentían unidos por encima de ella. Esta unión se confirmó en la historia ulterior: fue reconocida «desde arriba» cuando Nerón transfirió como «reino» a Agripa II, hacia el año 54 d. C., los países situados a ambas orillas del Jordán; y se manifestó en la guerra judía (66-70 d. C.) «desde abajo», cuando la población judía se rebeló en ambos territorios por igual. La coordinación de las dos ciudades en una tradición de *logia* que se remonta hasta la primera mitad del siglo I, refleja claramente un sentido popular de unidad que perduró largo tiempo después de la creación artificial de las fronteras políticas[72].

La segunda singularidad en este dicho contra las ciudades galileas es el puesto relevante otorgado a Cafarnaún, en Lc con más claridad aún que en Mt: el énfasis de la acusación recae en esta localidad. Se le aplican imágenes que el antiguo testamento dirige contra la Babilonia pecadora (cf. Is 14, 11.13.15) y el Egipto prepotente (Ez 31, 14ss). Un pequeño e irrelevante rincón de pescadores es fustigado como las grandes potencias del antiguo oriente. Cafarnaún debió de ser peor que Corozaín y Betsaida, porque en estas ciudades parecía haber un resto de esperanza: las ciudades de Tiro y Sidón, a las que son equiparadas, existían aún; quizá no estaba pronunciada aún la última palabra sobre ellas. A Cafarnaún, en cambio, se le anuncia la ruina. ¡Qué «pequeño mundo» se adivina aquí!

Es frecuente interpretar el dicho amenazador como una profecía pospascual que contemplaba la actividad ya realizada por Jesús[73]. Pero el contenido de la tradición no coincide con la imagen

71 Tiro y Sidón aparecen siempre mencionados juntos cf Is 23, Jer 47, 4, Ez 26-28, Zac 9, 2ss, Jl 4, 4, también Esd 3, 7, 1 Crón 22, 4, Jdt 2, 28, 1 Mac 5, 15

72 Por eso el evangelio de Juan puede hablar sin más de «Betsaida de Galilea» (Jn 12, 21) C Kopp, *Statten*, 235, hace notar con razón «Así, la voz del pueblo tampoco se ha precocupado nunca de las fronteras siempre móviles, ni de los cambios paganos de nombre en sus ciudades Los habitantes de la Betsaida originaria estaban unidos por múltiples lazos con la provincia madre, hablaban el mismo dialecto y vivían junto al 'mar de Galilea', y de sus recursos»

73. R Bultmann, *Geschichte*, 118, aduce tres argumentos contra la autenticidad del dicho (1) Este constituye una «vision retrospectiva de la actividad de Jesús» Contra este argumento hay que señalar que sólo la versión mateana —considerada por R Bultmann, sin razón, como original— es una visión retrospectiva de la actividad de Jesús (Mt 11, 20), pero, además, no se refiere a su vida entera, sino a lo realizado en Galilea

(pospascual) que se nos ha trasmitido de la actividad de Jesús en Galilea: no hay constancia documental de ningún milagro obrado por Jesús en Corozaín. Los evangelios presentan la actividad de Jesús en Galilea como exitosa. Y, sobre todo, considerando retrospectivamente la vida de Jesús, el rechazo no se consumó en Cafarnaún sino en Jerusalén, lugar de su muerte cruenta. De ahí que sea bastante seguro que estos pasajes no dan una imagen global de la actividad de Jesús, sino que se refieren a experiencias concretas que están ligadas a un pequeño sector de Galilea: Jesús recuerda los milagros que obró en estas localidades; o bien los carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo contraatacan por haber sido rechazados en ellas. La perspectiva local es galilea, y contemplamos un mundo muy limitado donde unas poblaciones que apenas cuentan fuera de sus dominios, adquieren en éstos una importancia decisiva.

Podemos, además, precisar la cronología: el dicho no presupone la existencia de comunidades cristianas en Tiro y Sidón. Su conversión es utilizada como posibilidad irreal contra las ciudades galileas. Pero en los años 50, lo más tarde, hubo en Tiro una comunidad cristiana que Pablo visita en su último viaje a Jerusalén (Hech 21, 3ss). Había igualmente cristianos en Sidón que Pablo pudo visitar en su travesía al ser conducido preso a Roma (Hech 27, 3). El *logion* Mt 10, 20-24 podría ser más antiguo que la existencia de estas comunidades.

Otros dichos de la fuente de los *logia* equiparan a los profetas cristianos perseguidos con los profetas del antiguo testamento[74]. Les dicen: «Lo mismo persiguieron a los profetas que os han precedido» (Mt 5, 11 // Lc 6, 22s). Amenazan a los adversarios con

(2) El *logion* «presupone el fracaso de la predicación cristiana en Cafarnaún» Contra este argmento hay que observar que el texto presupone el fracaso del movimiento de conversión en Corozaín, Betsaida y Cafarnaún La llamada a la conversión se produce ya con el Bautista Lo característico de Jesus es su proclamación en pueblos y ciudades Los prodigios (δυναμεις) le granjean ya la admiracion de las gentes (Mc 6, 2 14) y no sólo de los seguidores (Mt 7, 22) La estimación superior de los paganos encaja bien en la predicación de Jesús (cf Mt 12, 41-42) El ὀνειδιζειν de la introduccion mateana (11, 20) figura ya en F Josefo a proposito de Judas el Galileo Ἰουδαιους ὀνειδίσας ὅτι Ῥωμαίοις ὑπετασσοντο μετα τον θεον (F Josefo, *bell* 2, 433) En Mt 11, 20-24 no hay referencias a una predicación específicamente cristiana (3) Jesus no pudo afirmar que Cafarnaun se encumbrara hasta el cielo gracias a su actividad taumatúrgica A este argumento hay que replicar que, si el motivo de la soberbia de Cafarnaún fue lo realizado allí por Jesús, el dicho sería difícilmente comprensible en una situación pospascual ¿O estaba la gente de Cafarnaun orgullosa de un ajusticiado en la cruz?

74 Cf O H Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967, que estudio a fondo la tradicion deuteronómica de la matanza de los profetas hasta la epoca neotestamentaria

vengar en su generación la muerte de los profetas (o justos) desde Abel hasta Zacarías (Lc 11, 49-51 // Mt 23, 34-36). Estos dichos causarían especial impresión, obviamente, allí donde fueron sacrificados los profetas, según la creencia de la época: en Palestina. Pero esto no significa aún que los dichos fuesen pronunciados allí. Afirmaciones afines sobre la matanza de los profetas formula Pablo en el área del mar Egeo (1 Tes 2, 14-16). Por eso hemos de buscar indicios locales adicionales. Estos indicios se encuentran en los dichos sobre los sepulcros de los profetas:

> «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que edificáis sepulcros a los profetas y ornamentáis los mausoleos de los justos, diciendo: 'Si hubiéramos vivido en tiempo de nuestros padres no habríamos sido cómplices suyos en el asesinato de los profetas'. Con esto atestiguáis, en contra vuestra, que sois hijos de los que asesinaron a los profetas» (Mt 23, 29-31; cf. Lc 11, 47-48).

Esta tradición forma parte, objetivamente y en la historia de la tradición, de las otras afirmaciones sobre los profetas. Es interesante notar que en ella se intenta aún demostrar lo que en las otras se presupone ya como cierto: la continuidad en la matanza de los profetas desde los antepasados hasta el presente. Esta continuidad, a diferencia de 1 Tes 2, 14-16 y Mc 12, 1-12, no se hace consistir en que la actual generación esté involucrada en la muerte de Jesús, sino en la veneración que tributa la gente a los sepulcros de profetas y santos; esto supone una asunción del pasado que el texto esgrime contra los interpelados, aunque éstos se distancien expresamente de la persecución a los profetas. Este dicho sólo tiene sentido, a mi juicio, allí donde existen sepulcros de profetas y santos: en Palestina[75]. Los oyentes tienen que estar familiarizados con la costumbre local de los sepulcros y de la veneración de los santos.

Junto a los dichos contenidos en la fuente de los *logia* y analizados hasta ahora, donde se advierte la perspectiva local palestina, conviene mencionar los incluidos en el material específico de Mt y Lc. Se encuentran todos en el discurso del envío de los discípulos, de Mt y Lc. Precisamente por eso son importantes para el conjunto de la tradición de los *logia*. Este discurso contiene las normas que seguían los carismáticos itinerantes, continuadores de la predicación de Jesús. Escuchar su palabra equivale a escuchar la palabra de Jesús (Lc 10, 16), lo que también cabe entender así: ellos

75. Cf. J. Jeremias, *Heiligengräber*, 1958.

trasmiten los dichos de Jesús (y, posiblemente, también otras tradiciones jesuánicas).

Sólo Lc recoge la enigmática norma «no saludéis a nadie por el camino» (Lc 10, 4). Es posible que la norma figurase en la fuente de los *logia*; Mt tendría un motivo lógico para omitirla, puesto que el saludo forma parte de la conducta cristiana: «Y si no saludáis más que a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de particular?» (Mt 5, 47). Sólo Mt incluye esta concreción en el razonamiento al fundamentar el precepto del amor a los enemigos. Después de haber escrito esas palabras, Mateo no puede incluir la prohibición del saludo, y la omite. Pero Lc comprendió posiblemente su sentido original: se trata de una «prohibición de las visitas». Los carismáticos cristianos itinerantes no deben visitar a parientes y conocidos en los viajes, para no distraerse de su tarea. Se considera descortés, sin embargo, alojarse en casa de otros cuando se tienen parientes en una localidad. De ser correcta esta interpretación de B. Lang[76], el *logion* estará ligado indudablemente a circunstancias palestinas. En efecto, ¿dónde encuentran los carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo parientes y conocidos si no es cerca de su lugar natal?

El discurso del envío de los discípulos en el evangelio de Mt contiene dos dichos del material mateano específico que circunscriben localmente la actividad de los carismáticos itinerantes. El primer dicho introduce el discurso y menciona a los destinatarios de la misión:

> «No vayáis a tierra de paganos ni entréis en ciudad de samaritanos, dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10, 5b-6).

El segundo dicho consuela a los discípulos ante las persecuciones previsibles. Más que a los destinatarios de la misión, se refiere a lugares de refugio en la huida[77]:

76 B Lang, *Grussverbot oder Besuchsverbot? Eine sozialgeschichtliche Deutung von Lukas 10, 4b* BZ 26 (1982) 75-79 Retoma así una interpretación presente ya en G L Hahn, *Das Evangelium des Lucas* II, Breslau 1894, 34s Hay aquí dos argumentos importantes 1 ἀσπάζομαι puede designar en Lc la estancia (prolongada) en casa de amigos (Hech 18, 22, 21, 7, 25, 13) 2 Se considera descortés no visitar a los parientes al llegar a una localidad Cuando Lucio, en las *Metaformosis* de Apuleyo (II, 3), no recala en casa de su tía, pero se encuentra luego con ella al azar, le promete solemnemente «Siempre que tenga ocasión de pasar por aquí, no dejaré de visitarte» I Bosold, *Pazifismus und prophetische Provokation* (SBS 90), Stuttgart 1978, 84s, propone otra interpretación negar el saludo es un acto de provocación

77. Τελεῖν puede entenderse como «culminación de la obra misionera» o como «final del camino de huida», la exégesis oscila entre ambas interpretaciones Sobre el de-

«Cuando os persigan en esta ciudad, huid a la otra,
porque os aseguro
que no habréis acabado con las ciudades de Israel
antes que vuelva el Hijo del hombre» (Mt 10, 23).

Un tercer dicho forma parte, quizá, de esta unidad. Habla de la finalidad de la misión en Israel: reunir a las doce tribus y gobernarlas con los doce discípulos:

«Vosotros, los que me habéis seguido,
os sentaréis en doce tronos
para juzgar a las doce tribus de Israel»
(Mt 19, 28, cf. Lc 22, 28-30).

El elemento común a los tres dichos es que se refieren exclusivamente a Israel. El envío a las «ovejas perdidas» (sin pastor) y el gobierno de las doce tribus (por los nuevos «pastores») son correlativos. La parusía del Hijo del hombre es mencionada expresamente en dos *logia*. Los tres dichos crean una estrecha relación entre los discípulos e Israel.

Mientras el tercer dicho procede sin duda de la fuente de los *logia*, el origen de los dos primeros es discutido: ¿figuraban en Q?[78]. ¿Están tomados de una tradición premateana especial?[79]. ¿O los formuló el propio evangelista (o su escuela)?[80].

bate, cf H Hubner, τελεω, en DENT II, *sub voce*, y M Kunzi, *Das Naherwartungslogion Matthaus 10, 23* (BGBE 9), Tubingen 1970, 178 y *passim* La indecision se explica porque el contexto, mas amplio, del discurso de envio hace pensar en una tarea de mision, mientras que el contexto inmediatamente anterior, al igual que la primera mitad del dicho, evoca la persecucion Por otra parte, hay que otorgarle cierto peso a la observacion de que τελεῖν con acusativo de objeto (como en Mt 7, 28, 13, 53, 19, 1 y 26, 1) sugiere la consumacion de una obra, y el significado de «consumacion de un camino» sería insólito No obstante, los exegetas griegos, que conocían mejor que nosotros el lenguaje del evangelio de Mateo, entienden el texto como referencia a una huida de los discipulos (cf M Kunzi, *Naherwartungslogion*, 178) No hay por tanto, a mi juicio, una razon filologica concluyente para ver un antagonismo entre el v 23a (huida) y el v 23b (obra misionera) y resolver el *logion* en dos dichos autonomos (contra W G Kummel, *Verheissung und Erfullung*, Zurich ³1956, 55-60) Por lo demas, la realidad historica no respalda una verdadera oposicion entre «huida» y «mision» La huida de los helenistas de Jerusalén condujo a la misión samaritana y pagana (Hech 8, 1ss) Al misionero Pablo le toco huir a menudo (cf 2 Cor 11, 30-33) Y tambiem Mt combina el envio de mensajeros a Israel con la huida y la persecucion (Mt 23, 34-36)

78 Asi lo sostiene, sobre todo, H Schurmann en sutiles análisis *Mt 10, 5b-6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichte von Mt 10, 23* BZ 3 (1959) 82-88 A Polag, *Fragmenta Q*, 45 y 61, nombra a otros autores

79 Es la tesis de N A Dahl, *Matteusevangeliet*, 136 y 139 Supone con acierto que ambos *logia* pertenecen a la misma tradición

80 Así J Gnilka, *Das Matthausevangelium* (HThK I, 1), Freiburg 1986, 361s y 374s

Lo único cierto es que Lc habría tenido plena razón para omitirlos si los hubiera leído en Q. El presenta a Jesús recorriendo Samaria (Lc 9, 51ss) y previniendo justamente contra esa expectativa que se expresa en Mt 10, 23 (Lc 21, 8). De la probabilidad de que Lc *hubiera* omitido estos dichos no se sigue que lo hiciera realmente, ya que no sabemos si los encontró en Q.

Podemos conjeturar, además, que el autor de los dos dichos no es el autor del evangelio de Mt. Es frecuente suponer que se ajustan a su concepción específica de Jesús: éste sólo fue enviado, en vida, a Israel (Mt 15, 24), desde pascua se dirige a todas las naciones (Mt 28, 18s). Es indudable que Mt entendió así la relación entre una misión particular y otra universal, pero esto no significa que él hubiera creado este contraste. Señalemos que Jesus, en el discurso del envío, no dice nada sobre su propia misión sino sobre la misión de los discípulos. Mt tiene presente la misión pospascual de éstos cuando introduce en el discurso del envío (Mt 10, 17-22 = Mc 13, 9-13) fragmentos del apocalipsis sinóptico (los vaticinios sobre el tiempo posterior a la muerte de Jesus) de Mc 13. Mt no presenta el discurso del envío en línea «histórica», como una recopilación de instrucciones válidas sólo, en lo concerniente a Mt 10, 5s y 10, 23, para la fase terrena de Jesús. No convierte estas instrucciones de Jesús en relato de una misión prepascual, a menos que se quiera ver en la nota introductoria «a estos doce los envió Jesús ...» (10, 5) la prueba de tal relato. Y precisamente Mt subraya que despues de pascua sigue vigente todo lo que Jesús enseñó en vida (Mt 28, 18s). No hay duda, a mi juicio: las instrucciones de Jesús en Mt 10, 5ss valen hasta la parusía, «hasta que llegue el Hijo del hombre» (10, 23). Pero ese envío de los discípulos exclusivamente a Israel, incluso para el tiempo pospascual, contrasta claramente con el mandato de misión universal. Hay que suponer, por eso, que Mt 10, 5bs y 10, 23 no tienen por autor a Mt sino que fueron asumidos por éste, y el hecho de que el *logion* afín Mt 19, 28 sea inequívocamente premateano viene a confirmar el supuesto.

Ambos *logia* sobre Israel denotan una perspectiva local limitada. El envío a la «casa de Israel» se refiere al pueblo israelita (cf. Mt 2, 6; 19, 28), que no vive exclusivamente en Palestina, ya que puede haber «ovejas perdidas» fuera de sus fronteras, pero la primacía de Israel frente a paganos y samaritanos indica que el evangelio de Mt se orienta a la Palestina de asentamiento judío[81]. La fra-

81. J. Jeremias va más lejos aún: *La promesa de Jesus para los paganos*, 22ss. Considera πολιν como traducción errónea de una palabra aramea que significa «provincia».

se siguiente sugiere un territorio campesino cuando yuxtapone ciudades y aldeas (10, 11).

El segundo *logion* nos lleva también a un ámbito acotado. Resulta extraña la expresión «esta ciudad», de significado opaco para nosotros. El dicho hace referencia sin duda a una ciudad muy concreta; el contexto mateano no permite conjeturar cuál pueda ser. Si son expulsados de «esta ciudad», encontrarán refugio en «la otra». Hasta la parusía habrá siempre una ciudad judía que acoja a los misioneros cristianos. Tal confianza encaja en una primera época, cuando la misión de Israel se desenvolvía aún con cierto optimismo.

¿Cómo entendió el propio Mt este dicho? «Israel» es para él, por lo pronto, la Palestina de población judía, la «tierra de Israel»; el territorio de Arquelao, por ejemplo (2, 20.21). Pero Mt podría referirse en 10, 23 a un ámbito más amplio. Porque inmediatamente antes hablaba de persecuciones en los sanedrines y las sinagogas, de represión por gobernadores y reyes (10, 17s). Pero gobernadores y reyes había en toda la parte oriental del Imperio: en Nabatea, Calcis, Cilicia, Commagene y Adiabena. El plural sugiere un ámbito más extenso que Palestina, donde sólo había un gobernador y un rey (Agripa I, Agripa II), aunque el pueblo podía llamar «rey» a un tetrarca (cf. Mc 6, 14). La referencia a territorios no palestinos se desprende también del testimonio que los misioneros han de dar a «los paganos»; los judíos no son, por tanto, los únicos destinatarios (Mt 10, 18). Para Mt será importante, además, el envío de aquellos doce apóstoles (Mt 10, 11ss) que un día juzgarán a las doce tribus de Israel (Mt 19, 28), incluidas las tribus dispersas de la diáspora fuera de Palestina. Más allá de Palestina nos conduce ya Mt 4, 24: para oír la enseñanza fundamental de Jesús, el sermón de la montaña, acuden personas de «toda Siria». Así pues, el ámbito donde hay que buscar a «Israel» en el sentido del evangelista (10, 23) puede ser más amplio que Palestina. Abarca toda Siria —los rabinos pudieron delimitar *'Eres Yisrael* en este sentido lato[82]— o toda la diáspora[83]. Mt pudo asumir el *logion*, primero, si en su entorno sólo co-

en sentido indeterminado En el origen se refería, a su juicio, a la comarca de Samaria «La prohibición de dirigirse hacia Samaria les cierra el sur, la de ir hacia los paganos les cierra las otras tres direcciones han de ceñirse pues a Galilea» (p 23s) Es verdad que el camino hacia Judea y Perea conduce un breve trecho por territorio pagano Galilea y Perea no formaban un espacio cerrado Pero en Escitópolis, territorio de tránsito necesario, había también judíos (cf F Josefo, *bell* 2, 466ss) Y ningún oyente del dicho supondría que sólo en Galilea hubiera «ovejas perdidas de la casa de Israel»

82 Cf O Keel-M Kuchler, *Orte und Landschaften* I, 262-268

83 Así G Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (FRLANT 82), Gottingen ³1971, 41s Mt se refiere a «las ciudades del mundo habitadas por judíos»

noció comunidades cristianas donde había judeocristianos además de paganocristianos; y segundo, si conocía comunidades judías en las que ningún misionero cristiano había actuado aún, ni los cristianos habían sido aún «refugiados». No es impensable que un cristiano de finales del siglo I d. C. tuviera esta imagen de la difusión del cristianismo. Pero dentro de la tradición premateana cabe entender Mt 10, 23 en un ámbito más limitado. Nos encontramos cerca de «esta ciudad», que hay que buscar sin duda en Palestina.

Si los dos dichos sobre Israel (Mt 10, 5s.23) son tradición premateana, su raíz o contexto vital hay que buscarlo probablemente en aquellos grupos que aparecen en el concilio de los apóstoles defendiendo la misión de Israel. Pedro es su figura predominante. Los dos dichos sobre Israel pudieron pasar de los grupos petrinos a la tradición mateana. Esto es posible históricamente, ya que Mt ofrece también en otro pasaje un material especial donde Pedro ocupa un puesto relevante: el dicho sobre el primado Mt 16, 18-19, la versión mateana del apaciguamiento de la tempestad (14, 22-33) y la perícopa del impuesto del templo (17, 24-27). Si en otros pasajes el material mateano procede de estos grupos, ¿por qué no también aquí? El contenido de los dos dichos encaja perfectamente en lo poco que conocemos de estos grupos: como carismáticos itinerantes, se consideraban comprometidos con Israel. Diferían de los helenistas, que incluyeron en su misión a samaritanos (Hech 8, 3ss) y paganos (Hech 11, 20). Su centro (y «punto de referencia») era la comunidad de Jerusalén. Quizá la extraña expresión ἐν τῇ πόλει ταύτῃ (10, 23) se refiere a la ciudad de Jerusalén, hipótesis avalada por los testimonios de conflictos entre sus autoridades y los misioneros cristianos (Hech 12, 1ss) y por el abandono de la ciudad por parte de Pedro después de los conflictos (Hech 12, 17). La búsqueda de las ovejas perdidas de Israel se ajusta al programa de esos misioneros (quizá no sea casual que nos encontremos posteriormente con la denominación de «pastor» de ovejas aplicada a Pedro [Jn 21, 15-17]). Añádase que el grupo de los doce, unido a Pedro, está vinculado estrechamente con Israel. Ya el número de doce permitiría concluir con probabilidad, si no constara expresamente en el *logion* Mt 19, 28, que los tres dichos sobre Israel proceden del grupo itinerante de los doce, donde Pedro ocupó un puesto destacado. Los pasajes Mt 10, 5s y 10, 23 habrían tenido entonces una especial relevancia durante el primer período de la misión petrina en Israel.

Hemos podido demostrar así la existencia de una serie de *logia* de colorido palestino, a veces galileo. Esta demostración posee ob-

viamente un grado de probabilidad diferente en cada caso; pero cabe establecer el siguiente resultado: algunas partes de la tradición de los *logia* se formaron en Galilea (o en Palestina). Este resultado puede parecer trivial, porque Jesús procede de Galilea y a él se atribuyen todos los dichos investigados por nosotros: ¡no es de extrañar que el colorido galileo se deje notar a menudo! Pero resulta menos trivial cuando se sabe que uno de los análisis más rigurosos que se han realizado de la tradición de los *logia* atribuye la mayor parte de los dichos estudiados a la comunidad siria, fuera de Palestina (cf. *supra*, 37).

Para la «localización» de los *logia* es importante, además, el constatar que la tradición de los *logia* tuvo su suelo primario en la vida de los carismáticos itinerantes[84] —aunque no fue este su único contexto vital—. Los dichos condenatorios de «esta generación» y las amenazas contra las poblaciones recalcitrantes fueron la respuesta de estos itinerantes al propio destino de repulsa y desarraigo. En el contraste entre el profeta austero del desierto y la vida regalada de la corte, ellos vieron reflejado el contraste de su propio modo de vida con la «vida normal». En los dichos sobre Israel reconocieron su propia vocación: ser mensajeros itinerantes en Israel para invitar a la conversión antes del fin inminente. Este *Sitz im Leben* de la tradición de los dichos no ha sido el objeto propio de nuestra investigación; pero reviste una importancia básica para ella: no permite situar la tradición en una determinada localidad, como sería Jerusalén. Es cierto que los carismáticos itinerantes tienen su «lugar de referencia», pero llevan tradiciones a muchos lugares. Cuidan de su difusión. Cuando enseñan tradiciones jesuánicas, no están ligados en principio a un determinado lugar, sino a una región. El centro del carismatismo itinerante primitivo fue, en la primera época, Palestina; pero había también comunidades judías en los territorios sirios vecinos. Es probable la penetración de las tradiciones jesuánicas en estos territorios; pero ello no excluye la impronta galileo-palestina de numerosos dichos. La influencia del país fronterizo entre Siria y Palestina en la tradición jesuánica se puede estudiar mejor, a mi juicio, en el material narrativo que en el material de los *logia*. Es lo que haremos a continuación.

84. Mantengo mi tesis sobre el radicalismo de los itinerantes, aunque hoy habría que formularla en términos más matizados. Cf su primera formulación en *Radicalismo itinerante Aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo,* en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo,* Salamanca 1985, 13-40.

2
TRASPASO DE FRONTERAS EN LA TRADICION NARRATIVA

El material de dichos y el material narrativo pertenecen a la misma corriente de la tradición sinóptica. No obstante, las condiciones de trasmisión difieren en un caso y otro. Los dichos jesuánicos se atribuyen a Jesús como autor. Las narraciones sobre Jesús son formuladas siempre por otros; ninguna de ellas puede recabar a Jesús como autor. De esto fueron conscientes probablemente los trasmisores del cristianismo primitivo: a lo largo de la historia de la tradición, los dichos de Jesús sufren menos modificaciones que las narraciones. Y dentro de éstas, los dichos son más «estables» que el contexto narrativo.

Hay que añadir otra diferencia: los dichos y sus recopilaciones son trasmitidos sobre todo por aquellos que están convencidos de su valor: los seguidores que encuentran en ellos orientaciones para su vida, por ejemplo. Las narraciones —incluso relatos sumarios sobre la doctrina de una persona— interesan a todos los que quieren conocer a una figura histórica: extraños y adversarios. Por poner algunos ejemplos: F. Josefo trasmite un apunte escueto sobre el Bautista (*ant* 18, 116-119), resume su enseñanza muy genéricamente y omite la predicación escatológica; los dichos del Bautista sólo se conservan en los evangelios, recogidos por personas que vieron en él a un profeta incomparable. Otro ejemplo es Santiago, el hermano del Señor; de él nos dejó la tradición cristiana una carta pseudoepígrafa con su doctrina. También F. Josefo da noticias sobre Santiago; pero de ellas no cabe inferir siquiera que Santiago fuese cristiano; a F. Josefo le interesan únicamente las circunstancias y las repercusiones de su ejecución pública; nada dice de sus convicciones personales (*ant* 20, 200ss). Estos dos ejemplos no permiten inferir una «ley», obviamente. El que quiera refutar una doctrina desde fuera, se interesará por ella y la reproducirá quizá literalmente, como Orígenes en *Contra Celsum*. Entre los adversa-

nos de Jesús circulan también sentencias suyas. El dicho sobre el templo es motivo de acusación en el proceso ante el sanedrín (Mc 14, 58). No obstante, hay una cierta probabilidad de que las narraciones encuentren un grupo de tradentes y destinatarios diferente al de los dichos y la enseñanza. En las narraciones, lo que trascienda más rápidamente hacia «fuera» será, probablemente, lo que parece llamativo e insólito: lo escandaloso, como el morir ejecutado como un criminal, o lo prodigioso, como las curaciones y los exorcismos.

El título de la segunda parte, «traspaso de fronteras en la tradición narrativa», significa dos cosas: en primer lugar, algunas narraciones dejan traslucir con especial claridad la situación local fronteriza entre Palestina y sus territorios vecinos. Estudiaremos como ejemplo el episodio de la sirofenicia. En la tradición narrativa se produce, además, un traspaso de fronteras sociales: no sólo discípulos y seguidores de Jesús, sino todo el pueblo cuenta cosas de Jesús y de Juan. Mt 11, 18s se refiere directamente a esa fama popular. El Bautista fue considerado un asceta; Jesús fue tachado de «comilón y borracho». Por eso investigaremos en segundo lugar una tradición narrativa sobre el Bautista que probablemente se difundió en círculos más amplios que el de los seguidores de Jesús: la leyenda cortesana de su muerte. Después analizaremos brevemente las condiciones de trasmisión tanto en los relatos de milagros como en los apotegmas.

1. *El relato de la mujer sirofenicia y el territorio limítrofe de Tiro y Galilea*

En Mc 7, 24-30, una mujer extranjera pide a Jesús que ayude a su hija enferma. Jesús deniega la petición con estas palabras: «Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos» (Mc 7, 27). La respuesta de Jesús parece moralmente escandalosa. Es como si un médico rehusara atender a un niño extranjero. La respuesta de Jesús constituye además un problema exegético: la metáfora del pan no encaja en la petición de la mujer; a Jesús no le pide comida, sino ayuda como médico y exorcista.

Ya Mateo fue sensible al segundo problema. Por eso presenta a Jesús respondiendo a la demanda de la mujer con el símil coherente del pastor: «Me han enviado sólo para las ovejas descarriadas de Israel» (Mt 15, 24). Sólo a continuación añade la sentencia metafórica de las migajas que se arrojan a los perros (Mt 15, 26). Mt

neutraliza así el problema «exegético», que es la incoherencia entre la súplica y la metáfora del pan; pero el problema moral se agudiza. Porque en la sentencia de Mt los «perros» son sin duda los paganos, es decir, aquellos que no pertenecen a la casa de Israel; y, sobre todo, no se habla ya de que más tarde hayan de entrar en el Reino. Mt omite Mc 7, 27a. Así resalta más el tono hiriente de la negativa de Jesús. Porque llamar «perro» a alguien era entonces, como hoy, una ofensa[1]. Existe, sí, el perro fiel, el perro doméstico[2] al que se arrojan las sobras de la comida (JosAs 10, 13); a él cuadra el diminutivo de κυνάριον; pero esto no quita aspereza al símil: la asociación perros-paganos le da un significado negativo. Basta recordar sentencias como «el que come con un idólatra se parece al que come con un perro; del mismo modo que el perro está incircunciso, el idólatra es un incircunciso» (*Pirque R. Eliezer* 29)[3].

La exégesis neotestamentaria ha seguido diversas vías para hacer comprensible el dicho escandaloso de Jesús. Podemos distinguir tres tipos de exégesis: exégesis biográfica, exégesis paradigmática y exégesis basada en la historia de la salvación.

La interpretación biográfica de la perícopa tiene hoy escasa representación. Subraya el escándalo de la conducta de Jesús más que la exégesis moderna, que tiende a atribuir la perícopa a debates comunitarios Así, J. Weiss[4] pregunta a propósito de Mc 7, 27· «¿Cómo expresa (Jesús) esas ideas de modo tan directo y espontáneo?». Weiss sólo puede explicarse la conducta de Jesús haciendo notar que está desencantado de su pueblo y se ha retirado a la soledad. La petición de ayuda de la mujer pagana le hace

1 «Perro» es un insulto La comparación con este animal era deshonrosa (cf 1 Sam 17, 43, Is 56, 10-11), el vocablo «perro» era sinónimo de lo despreciable (Ecl 9, 4, 1 Sam 24, 15, 2 Re 8, 13, Prov 26, 11) El nuevo testamento prolonga este uso verbal que Lazaro no pueda siquiera alejar a los perros de la calle es señal de su profunda desgracia (Lc 16, 21) Lo santo no se puede arrojar a perros y cerdos (Mt 7, 6) Los adversarios y los herejes son despreciables como «perros» (cf 2 Pe 2, 22, Flp 3, 2, Ap 22, 15, IgnEf 7, 1) Más informacion, cf O Michel, κυων, en ThWNT III, 1100-1104, S Pedersen, κυων, en DENT I, 2449-2450

2 Cf ejemplos de valoracion positiva de los perros en Epicteto, *Diss* IV, 1, 111 el «perrito» es uno de esos seres de los que cuesta separarse En Tob 5, 17 el κυων τοῦ παιδαριου sigue a los padres en la despedida del hijo La distincion entre perros domesticos propios y perros de la calle ajenos es importante para el destino de los restos de comida Asenet arroja por la ventana su comida idolatrica diciendo «Nunca jamas comen mis perros manjares ofrecidos a los ídolos, sino que han de comerlos los perros extraños» (JosAs 10, 13, cf 13, 8) Sobre la estima ambivalente del perro en la antiguedad, cf W Richter, *Hund*, en KP II, 1245-1249

3 K Tagawa, *Miracles et Evangile*, 118s, rechaza la identificacion de paganos y perros, alegando que en los textos rabinicos solo hay una comparacion, no una metáfora No obstante, los ejemplos aducidos en P Billerbeck, *Kommentar* I, 724-726, son inequivocos, a mi juicio, para equiparar a perros con paganos en el contexto de este relato

4 J Weiss, *Die drei altesten Evangelien* (SNT 2), Gottingen 1906, 128

percatarse del contrasentido de la situacion «No puede ni quiere ayudar a su pueblo e inmediatamente se le presenta la necesidad ajena La metafora le hace ver rapidamente lo extraño del momento El dicho es instantaneo y no significa que Jesus rehuse la ayuda» Esto no explica nada precisamente el desencanto sobre el propio pueblo podria hacerle volcarse hacia los extraños Al margen de ello hay que preguntar por que fue trasmitido el episodio ¿No pretende expresar algo que era independiente de una situacion biografica concreta?[5]

La exegesis paradigmatica ve en la conducta de la mujer sirofenicia un ejemplo para la fe atacada y puesta a prueba, que mantiene la confianza en Jesus contra todas las apariencias[6] Esta interpretacion tiene una base en la tradicion y en la redaccion el rechazo de la demandante por parte del taumaturgo viene a plasmar un tema tradicional las «trabas al acercamiento», que conocemos por muchos relatos de milagros E Haenchen encuentra aqui «la idea primitiva»[7] de que el taumaturgo posee una capacidad curativa limitada Es una idea compartida por los judios La mujer pagana intenta encauzar esa capacidad en su beneficio Su insistencia es expresion de una fe general en el milagro Lo que esta interpretacion tiene de variante de un tema tradicional, podria haber cobrado un nuevo sentido en Mc Hay dos interpretaciones que ven este sentido especificamente marquiano en su forma de presentar la fe en Jesus Segun B Flammer[8], lo fundamental es la *fides quae*, es decir, la dignidad oculta de Jesus, segun K Tagawa[9], lo fundamental es la *fides qua* o puesta a prueba de la fe de la mujer suplicante Uno y otro suponen que el relato tuvo en su origen otro sentido e iba destinado a legitimar la mision entre los paganos, cosa que J Roloff pone en cuestion para este, el tema central es, desde el principio, la fe puesta a prueba[10] Todas estas interpretaciones paradigmaticas tienen sin duda razon en un punto la mujer sirofenicia es uno de los grandes simbolos de la fe acrisolada Pero la «puesta a prueba» de esta fe acontece en un contexto historico concreto entre Jesus y la mujer esta la barrera que separa a judios y paganos La exegesis debe tenerlo siempre en cuenta

En este punto comienza la hermeneutica basada en la historia de la salvacion R Pesch expresa un amplio consenso cuando señala que «la pericopa es un testigo del empeño del cristianismo primitivo por superar un particularismo de la salvacion derivado del rango preeminente de Israel»[11] La brutal negativa no expresa el sentir personal de Jesus sino el de un gru-

5 Mencionemos como un ejemplo mas de exegesis biografica I Hassler, *The Incident of the Syrophoenician Woman (Matt XV 21-28 Mark VII 24-30)* ET 45 (1934) 459-461 Jesus matizo su rechazo con guiño de ojos, etc (!)

6 Esta interpretacion culmina en la *Fastenpostille* de Lutero, WA 17/2, 200-204

7 E Henchen, *Der Weg Jesu* (STo 6), Berlin 1966 (²1968), 272-275, *ibi* 274

8 B Flammer *Die Syrophonizerin (Mk 7 24-30)* TThQ 148 (1968) 463-478

9 K Tagawa, *Miracles et Evangile*, 120

10 J Roloff, *Das Kerigma und der irdische Jesus*, Gottingen 1974, 159-161

11 La interpretacion basada en la historia de la salvacion es defendida, entre otros, por R Pesch, *Das Markusevangelium* (HThK II/1), Freiburg 1976, 385-391, *ibi* 390, J Gnilka, *El evangelio segun san Marcos* I, Salamanca ³1996, 337-344, *ibi* 338

po cristiano que pretendía impedir a los paganos el acceso a la comunidad, parece que hay, más exactamente, dos opiniones en pugna El v 27b «no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos» suena a rechazo total de los paganos La frase anterior «espera que primero se sacien los hijos» (v 27a) parece en cambio una relativización (secundaria) del rechazo el «no» absoluto se convierte en un «de entrada no» con límite temporal Esa prioridad temporal de los judíos sobre los paganos responde a ideas protocristianas que aparecen en Pablo (Rom 1, 16, por ejemplo) y también en textos no paulinos (Hech 13, 46)[12]

Quedan dos preguntas por hacer ¿Por qué un grupo cristiano iba a atribuir a Jesús una opinión que ese grupo rechazaba cuando su propósito era combatir tal opinion en otros cristianos? J Roloff ha cuestionado con razón la difundida tesis de que la perícopa expresa debates comunitarios Señala que ningún pasaje del nuevo testamento contiene un rechazo radical de la misión pagana La perícopa intenta explicar, a su juicio, la conducta histórica de Jesús en contraste con las circunstancias pospascuales[13]

La segunda pregunta nace de la incongruencia entre la petición y el rechazo ¿por que a una demanda de curación sigue una negativa con alusiones al pan? Con razón pregunta E Lohmeyer «¿Hay que considerar la curación de una niña enferma, aunque pagana, como si se quitara a otro el pan?»[14] En contestación a esta pregunta cabe hacer dos reflexiones la metafora del pan puede obedecer a que la comida en común daba pie, en ocasiones, a debatir la relación entre judíos y paganos (cf Gál 2, 11-14) Una *version tardía de la perícopa en las Pseudoclementinas indica que se pu*do entender la pericopa en estos términos[15] «Vive entre nosotros una mujer llamada Justa, una sirofenicia, cananea de origen, cuya hija sufría una grave enfermedad, y acudió también a nuestro Señor con gritos y súplicas para que sanara a su hija Pero él, a pesar de nuestros ruegos, dijo 'No está permitido sanar a los paganos, que se parecen a los perros en que necesitan comer y tratan de conseguirlo, porque la mesa del Reino está reservada para los hijos de Israel' Ella, al oír esto, quiso participar en la mesa como un perro y comer de las migajas caídas, dejó de lado el uso tradicional, comiendo del mismo modo que los hijos del Reino, y logró, como deseaba, la curación de su hija» (*Pseudoclementinas*, Hom II, 19, 1-3)

12 La interpretacion basada en la historia de la salvacion ve plasmada en la pericopa la lucha por la admision de los paganos W Schmithals, *Das Evangelium nach Markus* (OTK II/1), Gutersloh 1979, 351-356, discrepa del sentir general sobre la recepcion de los paganos en la comunidad cristiana como tema del relato Sostiene que la mision pagana era reconocida en la comunidad marquina En la situacion posterior a la guerra judia —añade— el tema era el reconocimiento de la prioridad (πρῶτον) de los judios, como hace la sirofenicia pagana ejemplarmente

13 J Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus Historische Motive in den Jesus-Erzahlungen der Evangelien*, Gottingen 1974, 159-161, espec n 200 y 201

14 E Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (KEK I/2), Gottingen 1937 ([17]1967), 145

15 Cf, sobre esta «adaptacion» tardia, W Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tubingen 1909 = Darmstadt 1967, 346s

Quizá ya Marcos quiso entender así el relato Intercala el episodio entre la primera y la segunda multiplicación de los panes En el contexto aparece a menudo la palabra ἄρτος (6, 35ss, 6, 52, 7, 2 5, 7, 27, 8, 4ss, 8, 11s) y el verbo afín χορτασθῆναι (6, 24, 7, 27, 8, 8) Ademas, la primera multiplicacion acontece en territorio judío (6, 35ss) y la segunda en territorio pagano (8, 1ss) Cabe suponer que la referencia a la comida sucesiva de los «hijos» y los «perros», de judíos y paganos (Mc 7, 27), apunta en el contexto redaccional a la secuencia de las dos multiplicaciones[16] Por eso es comprensible que la pericopa fuese aplicada secundariamente a la relacion entre judios y paganos dentro de las comunidades cristianas —y que el dicho sobre el pan se combinara en ellas con el problema de los preceptos sobre manjares— Es poco verosimil, sin embargo, que el dicho sobre el pan fuese formulado con miras a estos problemas Porque el orden sucesivo subrayado en el —primero los hijos, luego los perros, primero los judios, luego los paganos— no tiene nada que ver con el problema comunitario de las comidas en comun, que trataba de que todos se sentaran a la mesa juntos y con igualdad de derechos Cabe preguntar ademas si no hubiera sido mas sencillo hacer un relato sobre Jesus sentado a la mesa con personas «impuras» para tener un modelo legitimador de la comensalía de judeocristianos y paganocristianos ¿Para que poner en clave y solapar tales problemas en un relato de milagros? ¿por que atribuir a Jesús una actitud distante si se trataba de hacer arraigar una actitud acogedora en la comunidad?

Resumimos la breve panorámica sobre los tres tipos de exégesis del pasaje Mc 7, 24-30 Encontramos siempre el intento de interpretar la negativa de Jesús a las súplica de la mujer de forma que el rechazo pierda su cariz escandaloso, bien reduciéndolo biográficamente a un «pronto» (indemostrable) de Jesús, bien interpretándolo como una puesta a prueba de la fe, bien a través de un simbolismo de la historia de la salvación la apertura de la Iglesia a los paganos Ninguno de estos intentos puede convencer El escándalo persiste ¿Cómo se puede desoír el ruego de curación de una niña diciendo que los hijos deben tener preferencia sobre los perros? ¿cómo se puede incurrir en la contradicción de otorgar a los hijos, dentro del dicho bíblico, un alto valor y rehusar de hecho la ayuda a una niña que sufre? Comienza aquí la investigación del colorido local, que puede contribuir quizá a la comprension de la perícopa

16 Cf E Wendling, *Die Entstehung des Markusevangeliums*, Tubingen 1908, 81, K Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium* (StANT 23), Munchen 1970, 156 Aunque no aparezca asi la congruencia del relato con su contexto, hay un enlace la enseñanza sobre lo puro y lo impuro (7, 1ss) es llevada ahora a la practica por primera vez Cf T A Burkill, *The Syrophoenician woman The congruence of Mark 7 24 31* ZNW 57 (1966) 23-37, espec 29, y A Pilgaard, *Jesus som undergører i Markusevangeliet* (Bibel og historie 3), Kobenhavn 1983, 98-101

La respuesta cínica de Jesús resulta más inteligible si se tiene en cuenta la situación histórica de aquellos territorios donde transcurre el episodio[17]. La negativa de Jesús a los ruegos de la mujer expresa la carga conflictiva que se había acumulado entre judíos y paganos en el territorio limítrofe de Tiro y Galilea. Los primeros narradores y oyentes podían estar familiarizados con las circunstancias de este territorio, y la respuesta desabrida de Jesús a la mujer que le pide ayuda pudo parecerles «realista».

Por eso nuestra tarea es investigar la relación de judíos y paganos en el territorio limítrofe de Tiro y Galilea. Esto lo haremos desde seis ángulos diferentes. Hay que indagar

a) las circunstancias étnicas en este territorio: ¿qué grupos étnicos vivían allí?

b) las circunstancias culturales y lingüísticas: ¿qué lenguas se hablaban? ¿qué influencias culturales se cruzaban?

c) la categoría social de los fenicios helenizados en las ciudades-república fenicias: ¿había una diferencia jerárquica entre los «griegos» y los nativos?

d) las condiciones económicas en el territorio limítrofe de Tiro y Galilea: ¿había relaciones y dependencias de origen económico entre los diversos grupos étnicos?

e) las relaciones políticas entre el estado-ciudad de Tiro y el *hinterland* judío: ¿qué conflictos de intereses de origen estructural se pueden constatar?

f) los aspectos psicosociales de la relación entre judíos y paganos: estereotipos y prejuicios mutuos.

Todo esto es previo a la exégesis de la perícopa sobre la mujer sirofenicia; sienta los presupuestos para una exposición de este relato taumatúrgico. Al final de esta sección reseñaremos brevemente las consecuencias para la exégesis del relato.

a) *Circunstancias étnicas en el territorio limítrofe de Tiro y Galilea*

Jesús se encuentra, según Mc 7, 24, en la «región de Tiro»[18]. La expresión hace referencia al campo que rodea a cada uno de los estados-ciudad antiguos. De la ciudad vecina de Tolemaida se con-

17 T A Burkill, *The Syrophoenician woman*, y J Gnilka, *El evangelio según san Marcos* I, 337s, suponen que el viaje de Jesús por el territorio de la ciudad de Tiro esta hilvanado a partir de la caracterizacion de la mujer como «sirofenicia»

18 La variante preferida por la mayoría de los manuscritos (y ultimamente por H Greeven, *Synopse der drei ersten Evangelien*, Tubingen [13]1981 [*sub loco*]), μεθορι (=

serva una inscripción que menciona expresamente este *pagus vicinalis*[19]. De la zona rural de Tiro poseemos documentos literarios. F. Josefo la menciona expresamente en *bell* 3, 38 junto a la ciudad de Tiro: «La frontera septentrional de Galilea la forman Tiro y su región (Τυρίων χώρα)». Habla, además, de aldeas que pertenecen a Tiro (*bell* 2, 588), entre ellas Kedasa en las cercanías de la frontera galilea (*bell* 2, 459; 4, 105). Jesús nunca entró en la ciudad misma, según la tradición sinóptica, sino que recorrió la zona rural que la rodea —según Mc 3, 8, la gente que acude a él tampoco procede de Tiro, sino de los alrededores (περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα)—[20]. Esta vinculación al campo sorprende más considerando que durante la génesis de la tradición sinóptica y la composición de los evangelios existía ya una comunidad cristiana en Tiro (cf. Hech 21, 3-6), y hubiera sido obvio, o bien relacionar a Jesús con la ciudad o a los habitantes de la ciudad con Jesús. La vinculación de Jesús a la zona rural podría responder a circunstancias prepascuales.

Así lo indica también lo que conocemos de la población en este territorio: parece que hubo aldeas judías, no sólo en Tiro mismo sino también en el campo, aldeas inmersas aún en la cultura judía autóctona. De ellas procedió una parte de los más fieles seguidores de Juan de Giscala, uno de los caudillos de la rebelión judía. F. Josefo habla en *bell* 2, 588 de la aparición del caudillo revolucionario. En un principio combatió solo, pero después encontró seguidores: «Reunió finalmente una banda de cuatrocientos combatientes, generalmente fugitivos de la región de Tiro y de sus aldeas (ἐκ τῆς Τυρίων χώρας καὶ αὐτῇ κωμῶν)». Más tarde, Juan defendió con los suyos el atrio exterior del templo sitiado por los romanos. Hemos de suponer que él y sus seguidores profesaban con ardor la fe judía (suele ocurrir que los nacionalistas más fanáticos proceden de territorios limítrofes o del extranjero). Josefo describe así en *vita* a los seguidores de Juan: «Sólo quedaron con él los ciudadanos (de Giscala) y unos mil quinientos extranjeros de la metrópoli de Tiro (ἐκ τῆς Τυρίων μητροπόλεως)» (*vita* 372). Después, sus partidarios foráneos huyeron de la ciudad de Tiro hacia Galilea[21].

frontera, territorio cercado de fronteras), lo aclara aún más También es interesante la variante singular ὄρη (minúsculo 565), que sugiere la zona montañosa del territorio limítrofe entre Tiro y Galilea

19 Cf M Avi-Yonah, *Newly Discovered Latin and Greek Inscriptions* QDAP 12 (1948) 84-102, *ibi* n.º 3, 86-87 La inscripción dice «PAGO VICINAL(I)», como si se tratara de una dedicación Se sobreentiende la contraposición al *pagus urbanus*

20 Es característico el cambio redaccional de Lc 6, 17 «la costa de Tiro y Sidon» Lucas parece mirar a Palestina desde la perspectiva del mar Mediterráneo

21 Siempre hubo judíos en los territorios fenicios Consta la existencia de una emigración durante el primer helenismo después de la muerte de Alejandro, algunos judíos

También en época posterior se da por supuesto la existencia de aldeas judías en territorio de Tiro. El tratado del Talmud jerosolimitano *Demai* aborda el tema del pago de diezmos por determinados frutos, un problema que era grave para estas aldeas judías del «extranjero»; cf. jDemai I, 3 (22d). Hay que remitir por último a una sinagoga de Akziv (en el territorio meridional de Tiro, junto a la costa mediterránea) que los documentos literarios existentes nos permiten adscribir a la segunda mitad del siglo I[22].

El evangelista Marcos entendió el «viaje» de Jesús a la región tiria como «viaje a tierra pagana»»»: antes de la perícopa sobre la sirofenicia está el debate sobre la pureza legal, al cabo del cual Jesús adopta (en una instrucción íntima) la idea paganocristiana de que todos los manjares son puros (cf. Mc 7, 19). A la perícopa sigue un viaje a la Decápolis (7, 31), «tierra pagana». Ahora bien, el que examina las circunstancias geográficas descubrirá que Jesús pudo encontrar en el *hinterland* rural de Tiro, como en el territorio de la Decápolis, a judíos que vivían allí junto a sirios y fenicios[23]. El «viaje a tierra pagana» descrito por Mc toca, por tanto, sólo localidades habitadas por judíos. Esto indica que Mc dio un sentido totalmente nuevo a algunas indicaciones topográficas tomadas de la tradición: el paso de Jesús por esas localidades se convierte en señal de la misión pagana, de cuya legitimidad y necesidad Mc está convencido (cf. Mc 13, 10).

b) *Circunstancias culturales en el territorio limítrofe de Tiro y Galilea*

Este territorio albergó así tres «mundos» culturales diferentes. Hubo siempre un antagonismo entre cultura fenicia y cultura judía. Sobre este antagonismo creció la cultura helenística, que penetró sin duda mucho más en las ciudades que en el interior, donde podemos incluir también las partes de Palestina con población judía.

huyeron a Fenicia antes de las guerras sirio-tolemaicas (F. Josefo, *c Ap.* 1, 154). Sobre judíos en Tiro, cf además *bell* 2, 478.

22 Cf. F. Hüttenmeister-G. Reeg, *Die antiken Synagogen in Israel* (Beihefte zum TAVO B 12/1), Wiesbaden 1977, 7s. Cf también *Atlas of Israel* IX/98, que registra asentamientos judíos en territorio tirio (meridional) desde época antigua.

23. Vale la pena recordar este simple hecho. R. Pesch, *Markusevangelium,* 387, estima que el territorio de Tiro es «tierra pagana». Discrepa con razón M. Avi-Yonah, *The Holy Land From the Persian to the Arab Conquests (536 B C to A D 640)*, Grand Rapids 1966, 130: «The territory of Tyre included quite a number of villages inhabited by Jews».

Nuestra perícopa permite conocer el encuentro de estas tres culturas. La mujer que acude a Jesús en Mc 7, 26 es descrita como Ἑλληνίς Συροφοινίκισσα τῷ γένει. Aparece, como en los ejemplos siguientes, la combinación de un factor invariable (el origen)[24] con un elemento variable (cultura o lugar de residencia):

F. Josefo, *vita* 427:	caracteriza a la tercera mujer como γυναῖκα κατῳκηκυῖαν μὲν ἐν Κρήτῃ, τὸ δὲ γένος Ἰουδαίαν. Vive en Creta, pero es judía de origen.
F. Josefo, *c. Ap* 1, 179s:	Aristóteles dialoga con un judío helenizado que es «griego» por la lengua y por origen: τὸ μὲν γένος ἦν Ἰουδαῖος ἐκ τῆς Κοίλης Συρίας... Ἑλληνικὸς ἦν οὐ τῇ διαλέκτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ.
Filón, *Abr.* 251:	Agar es «egipcia de origen, pero hebrea de elección»: γένος μὲν Αἰγυπτίαν, τὴν δὲ προαίρεσιν Ἑβραίαν.

La calificación de cada persona es siempre bimembre, como en Mc 7, 26 (igualmente en Hech 4, 36 y 18, 2). Esto hace descartar la hipótesis de que el redactor añadió una de las dos calificaciones en Mc 7, 26[25]. La doble calificación podría ser ya tradicional. También Mateo en su versión de la perícopa engarza dos aspectos, el origen étnico y el origen local, cuando habla de una «cananea de aquella región» (Mt 15, 22). Las *Pseudoclementinas* presentan a una «sirofenicia, cananea de origen» (*Homilías pseudoclementinas* II, 19, 1), y combinan así la versión de Marcos y la de Mateo.

¿Qué se puede inferir del calificativo Ἑλληνίς? Cabe suponer en la sirofenicia, como mínimo, algún conocimiento de la lengua griega, y probablemente una amplia integración en la cultura helenística. En este sentido glosaron el texto las *Pseudoclementinas*.

24 En los ejemplos siguientes, la palabra γένος designa el origen étnico. Hech 4, 30 y 18, 2 indican que γένος puede significar también el origen geográfico: Bernabé es un levita (es decir, de origen judío en sentido étnico) de Chipre: Κύπριος τῷ γένει (Hech 4, 36).

25 L. Schenke, *Die Wundererzahlungen des Markusevangeliums* (SBB 5), Stuttgart 1974, 255, y H. J Klauck, *Allegorie und Allegorese in den synoptischen Gleichnistexten* (NTA 13), Münster 1978, 273, consideran que el calificativo de «griega» es un añadido redaccional. D Koch, *Die Bedeutung der Wundererzahlungen fur die Christologie des Markusevangeliums* (BZNW 42), Berlin-New York 1975, 87, deja abierto cuál de los dos calificativos es secundario A. Dermience, *Tradition et rédaction dans la péricope de la Syrphénicienne Marc 7, 24-30·* RTL 8 (1977) 15-29, *ibi* 29, considera redaccional el segundo calificativo.

En ellas, la sirofenicia compra como esclavos a los dos hermanos de Clemente:

> «Nos compró una mujer muy respetable, llamada Justa, que había abrazado el judaísmo; nos tuvo como hijos y nos formó con mucho esmero en todos los campos de la educación griega. Cuando llegamos al uso de razón nos dedicamos al culto y a los estudios para poder sacar de su error a otros pueblos mediante el diálogo Pero estudiamos también las doctrinas de los filósofos, especialmente las muy impías de Epicuro y de Pirrón, para poder refutarlas mejor» (*Homilías pseudoclementinas* XIII 7, 3-4).

Se trata de una creación novelesca, pero ilustra bien el nivel educativo que se exigía en el siglo III d. C. a una «griega de origen sirofenicio». El conocimiento de la lengua griega no excluía en modo alguno el conocimiento del arameo. El calificativo de sirofenicia tiene el sentido, entre otros, de hacer comprensible cómo una «griega» podía entenderse con un predicador itinerante judío llegado del interior. El bilingüismo en la población tiria aparece documentado hasta le época neotestamentaria. Según F. Josefo (*ant* 8, 144; cf. *c. Ap*. 1, 116), Menandro de Efeso tradujo fuentes tirias al griego. Se conservan inscripciones bilingües de colonias fenicias en el extranjero: procedentes de Delos, inscripciones de tirios del siglo IV y siglo I a. C.[26]; de Atenas, inscripciones de sidonios del siglo IV-III[27]. Si la lengua nativa seguía cultivándose incluso en el extranjero, mucho más cabe suponer una lengua fenicia viva en todas las capas sociales del propio país. Una sirofenicia se podía entender bien con un judío a base de esta lengua viva: el arameo palestino y el fenicio son tan afines que F. Josefo, en un pasaje, interpreta tácitamente la «lengua fenicia» mencionada por un autor antiguo como lengua de los judíos (*c. Ap*. 1, 173).

La sirofenicia es, pues, una fenicia helenizada que toma contacto, en el entorno rural de Tiro, con un profeta galileo. Hay un encuentro de dos «mundos sociales» diversos. Puede dar idea de su distancia un apunte de F. Josefo sobre Zabulón, pequeña ciudad en la frontera entre Tolemaida y Galilea: Cestio Galo la incendió, «aunque poseía casas de extraordinaria belleza que estaban cons-

26 CIS I, n.º 114 (*Corpus Inscriptionum Semiticarum*, París 1881) Cf E Schurer, *Geschichte des Judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* III, Lepizig 1909, 97ss Sobre una inscrpcion del siglo I, cf R Dussaud, *Inscripotion phénicienne de Byblos d'epoque romaine* Syria 6 (1925) 269-273

27 Cf CIS I, n.º 115-121

tıuıdas al estılo de Tıro, Sıdon y Berıto» (*bell* 2, 504) Estas mansıones de línea helenístıca parecían sın duda cuerpos extraños entre los caserıos sencıllos de las aldeas galıleas De modo parecıdo podemos representarnos a la mujer sırofenıcıa un fenómeno extranjero en el *hınterland* rural de su cıudad, donde vıvıan aún muchos judıos

c) *Estratıficacıon socıal y cultura helenıstıca en las cıudades-repúblıca fenıcıas*

El calıficatıvo de «grıega» aplıcado a la sırofenıcıa nos da una pısta valıosa sobre la posıcıon socıal que le atrıbuyeron tramısores y destınatarıos de la hıstorıa el conocımıento de la lengua y la cultura grıegas da el perfil de una señora de la clase alta, ya que la helenızacıón llegaba prımero, en todas partes, a las capas superıores[28] Y sıguıó habıendo en las clases bajas, durante largo tıempo, muchas personas que no entendían el grıego[29]

a) En Escıtopolıs y durante el reınado de Dıoclecıano, un funcıonarıo traduce la homılıa en la celebracıon lıturgıca del grıego al arameo, porque de otro modo algunos no la entenderıan[30]

b) En Jerusalen, la predıcacıon y el texto de la mısma se traducen del grıego al «sırıo» (= arameo) y al latın Un relato de vıaje dıce que hay sıempre alguıen «quı sırıste ınterpretatur propter populum, ut semper dıscant» Sı la traduccıon se hace *propter populum*, la expresıon alude sın duda al pueblo llano e ınculto[31]

c) En Gaza, hacıa el año 400 d C , un nıño del pueblo habla solo arameo Su madre asegura que nı ella nı su hıjo hablan grıego[32]

Es cıerto que el conocımıento del grıego había llegado hasta las capas socıales bajas, de otro modo carecerían de sentıdo las ınscrıpcıones grıegas contra el saqueo de tumbas en Palestına[33], pero

28 Cf M Avı-Yonah, *The Holy Land*, 213 «The coastal Phılıstınes and Phoenıcıans became hellenızed, at least as far as theır upper classes were concerned»

29 Cf para lo que sıgue E Schurer *Geschıchte* II, 85, n 243

30 Cf B Vıolet (ed), *Dıe palastınıschen Martyrer des Eusebıus von Casarea* (TU 14, 4), Leıpzıg 1896, 4 Procopıo ejerce tres mınısterıos en la ıglesıa es lector, «en otro puesto (mınısterıo) traduce la lengua grıega al arameo» y, finalmente, es exorcısta Ası la versıon sırıaca La versıon grıega omıte este fragmento

31 S Sılvıae, *Peregrınatıo ad loca sancta* 47, 4, en *Itınera Hıerosolymıtana saeculı III VIIII* (ed P Geyer, CSEL 39), Prag Wıen-Leıpzıg 1898, 99

32 Cf H Gregoıre-M A Kugener (eds), *Marc le dıacre Vıe de Porphyre eveque de Gaza*, Parıs 1930, cap 68, 55 No hay que olvıdar aquı el tema legendarıo el hecho de que el nıño que solo habla sırıaco profetıce en grıego es consıderado un gran mılagro

es difícil que una mujer humilde con escasos conocimientos del griego fuera calificada de «helena», como hoy es difícil llamar «anglófono» a alguien que ignora los rudimentos del inglés. Para los oyentes y lectores de Mc 7, 24-30, una «helena» era sin duda más que eso. Las *Pseudoclementinas* presentan igualmente a la sirofenicia como una mujer acomodada: compra como esclavos a unos niños náufragos y los inicia en la educación griega (*Homilías pseudoclementinas* XIII, 7, 3s); su hija permanece soltera; ella se casa con un cristiano pobre (un πένης, *Homilías* II, 20, 2). La moraleja del relato es la necesidad de estar dispuestos a renunciar a la categoría social y a la riqueza en aras de la fe. Como queda dicho, el relato pertenece al género de ficción literaria; pero el episodio de la sirofenicia estimuló seguramente la fantasía en esta dirección.

Hay un segundo indicio, aunque poco aparente, de la posición relativamente acomodada de la sirofenicia. Marcos menciona en este relato una κλίνη, no un κράβαττος (= colchoneta, saco de paja; cf. Mc 2, 4.9.12; 6, 55; Jn 5, 8ss). Elige, pues, la expresión noble; κράβαττος era considerado un término vulgar. El lexicógrafo aticista recomienda escribir σκίμπους[34]. Sozomeno recoge la anécdota de un obispo chipriota al que un colega criticó públicamente por haber sustituido —en el texto «levántate, toma tu camilla y camina»— la palabra κράβαττος por la otra, más noble, σκίμπους: «¿Eres mejor que aquel que dijo κράβαττος para avergonzarte de utilizar esta palabra?» (Sozomeno, *hist. eccl.* I, 11.23, 40-24, 5). Si Mc, por tanto, evita la palabra corriente, κράβαττος, que había utilizado en un relato de milagros y en un sumario de curaciones (6, 55), la elección del vocablo puede ser un indicio de la «posición económica acomodada» de la sirofenicia (J. Gnilka)[35].

Podemos dar un paso más· Si la sirofenicia es una «helena», el calificativo sugiere también, probablemente, algo de su condición jurídica. En las ciudades-república helenísticas, los «griegos» inte-

33 Me refiero especialmente a la conocida inscripcion de Nazaret Cf B M Metzger, *The Nazareth Inscription Once Again*, en *Jesus und Paulus FS W G Kummel*, Gottingen 1975, 221-238

34 Frinico XLIV, cf *The New Phrynichus being a revised text of the Grammarian Phrynichus*, ed W G Rutherford, London 1881, 137s Recordemos que Marcos utiliza en otro lugar de la pericopa la palabra rechazada por Frínico, κυνάριον, en lugar del κυνίδιον recomendado por éste (cf Frínico L).

35 Cf J Gnilka, *El evangelio según san Marcos* I, 342 Nótese además que Mc emplea también el término κλίνη, pero su uso está justificado en 4, 21 y 7, 4 una lámpara se puede poner siempre debajo de una cama, mas no debajo de un colchón (4, 21) Tambien es más fácil «lavar» una cama (7, 4) No cabe inferir demasiadas conclusiones del vocablo elegido Este sólo es relevante en conexión con el calificativo de «griega» aplicado a la sirofenicia.

graban la ciudadanía libre. La educación y el rango jurídico iban estrechamente unidos. El gimnasio era un requisito para disfrutar de todos los derechos ciudadanos. H. Bengtson presume, por eso, que eran helenos «todos los hombres y mujeres que en las ciudades sirofenicias pertenecían a la capa superior privilegiada, al margen de su origen y ascendencia». Cuando el evangelio de Marcos 7, 26 habla de una «griega», sirofenicia de origen, este contraste sólo puede explicarse porque la mujer pertenecía al grupo privilegiado de los «helenos», aun siendo «sirofenicia de nacimiento»[36]. Como «helena» estaba a mayor distancia mental de los habitantes del *hinterland* judío que como sirofenicia[37].

d) *Circunstancias económicas en el territorio limítrofe de Tiro y Galilea*

Esta diferencia entre Tiro y su *hinterland* parcialmente judío se fue agrandando con los factores económicos. Tiro era una ciudad rica. Su riqueza se basaba en la metalurgia, la producción de púrpura (cf. Plinio, *nat hist.* V, 19, 75; Estrabón, *Geogr.* XVI 2, 23) y un comercio extendido a toda el área mediterránea[38]. Su moneda era en aquella época una de las más estables de la antigüedad; permaneció durante decenios sin depreciarse sensiblemente[39]; ésta fue sin duda una de las razones de que el tesoro del templo estuviera depositado en moneda tiria... y a cambio se transigía con que las monedas tirias reprodujeran la imagen del dios Melcart.

36 Así H Bengtson, en P Grimal (ed), *Der Hellenismus und der Aufstieg Roms Die Mittelmeerwelt im Altertum* II (Fischer Weltgeschichte 6), Frankfurt 1965, 252

37 Partiendo de un análisis de las asociaciones dadas con el término «siroenicia», A Dermience, *Tradition et rédaction*, 21s, llega a resultados muy diferentes Señala que «sirofenicio» no consta en la forma femenina fuera del nuevo testamento, y que la forma masculina aparece por primera vez en dos autores latinos (Lucilio, fgm 496-497, y Juvenal 8, 159) El término posee en estos autores un sentido claramente peyorativo De ahí se seguiría que «on peut deduire que le feminin evoquait une femme peu recommandable, voire une prostituee» (23) Es una conclusión inadmisible, a mi juicio Las asociaciones negativas de los autores latinos se refieren a la actitud comercial (cf Lucilio, fgm 496s «y este condenado avaro, este sirofenicio, hizo lo que suele hacer en tal caso»), y deben considerarse como un prejuicio romano estos (y en parte también los griegos) miraban a los orientales por encima del hombro El filósofo y retor Eunapio, oriundo de Asia menor (siglo IV d C), alaba en cambio a los sirofenicios por su agradable conversación (Eunapio, *vita soph* 496) Sobre dos documentos donde figura el calificativo «sirofenicio» en femenino, cf n 54

38 Sobre la historia de Tiro, cf W Flemming, *The History of Tyre*, New York 1915, N Jidejian, *Tyre Through the Ages*, Beirut 1969

39 A Ben-David, *Jerusalem und Tyros Ein Beitrag zur palastinischen Munz- und Wirtschaftsgeschichte (126 a C -57 p C)*, Basel-Tubingen 1969, habla (p 8) de la «excepcional estabilidad» de la moneda tiria, que ilustra con un grafico (p 14)

No obstante, Tiro se enfrentaba a un problema. su espacio rural estaba limitado por barreras naturales[40] La ciudad se alzaba sobre una isla, y en tierra firme la superficie cultivable era escasa Tiro dependía de las importaciones en el capítulo de abastecimiento agrario Esta dependencia constituye una de las constantes en la historia de Tiro Ya en el antiguo testamento hay referencias de la misma Salomón suministra trigo y aceite a Jirán de Tiro (1 Re 5, 22-25) Josefo se expresa con mas claridad aún Salomón enviaba todos los años «trigo, vino y aceite al rey Jirán, que necesitaba los suministros siempre, porque habitaba una isla» (*ant* 8, 141, cf también *ant* 8, 54) Según Ezequiel, Judea e Israel abastecían a Tiro de trigo, caucho, cera, miel, aceite y bálsamo (Ez 27, 17) No es de extrañar que la sequía de Palestina tuviera como consecuencia la falta de víveres en la ciudad (1 Re 17, 7-16)

Los decretos del emperador en favor de los judíos, recogidos en *ant* 14, 190-216, permiten conocer otras particularidades había exportaciones anuales de trigo desde Gaza a Sidón (*ant* 14, 206) Mas importante es la aseveración de que « los hijos (de Hircano) deben regir a los judíos y a ellos corresponde la renta (καρπίζωντα) de las localidades adquiridas» (*ant* 14, 196) Este enunciado se refiere a toda Judea y Galilea, pero, significativamente, el decreto se haría público en Sidón, Tiro y Ascalón (*ant* 14, 197), como si interesara especialmente hacer constar en estas ciudades que no tenían derecho a las rentas de la tierra judía Esto queda más claro aún en el segundo decreto, contiene, entre otras cosas, la disposición de que «todos los lugares, comarcas y colonias que pertenecían a los reyes de Siria y Fenicia, aliados de los romanos, y cuyas rentas les correspondían por donación (καρποῦσθαι), pasan a ser posesión del etnarca Hircano y de los judíos por orden del senado» (*ant* 14, 209) Los «reyes de Siria y Fenicia» sólo pueden ser las dinastías de las ciudades helenísticas[41] que Pompeyo «liberó» Tenían un interes lógico por las rentas (agrarias) de su *hinterland* El documento más significativo de esta dependencia de Tiro y Sidón respecto a la producción agraria del *hinterland* galileo lo ofrece el propio nuevo testamento Bajo Agripa I (41-44 d C) hubo peligro de una verdadera guerra económica

> «(Herodes Agripa) estaba furioso con los habitantes de Tiro y Sidon Se le presentó una comision que, despues de ganarse a Blas-

40 Cf S Freyne, *Galilee*, espec 114-121

41 El tirano Marion de Tiro por ejemplo, que hacia el año 43 a C conquisto temporalmente el territorio galileo (cf *bell* 1, 238s *ant* 14, 298)

to, camarlengo real, solicitó la paz, porque recibían los víveres del territorio de Herodes» (Hech 12, 20).

En Berito, por el contrario, las relaciones eran fluidas: Agripa II ofrecía trigo y aceite a la ciudad (*ant* 20, 212). Sabemos además que en el período de la guerra judía se hicieron exportaciones desde Galilea a las ciudades costeras helenísticas. En una aldea de Galilea superior se almacenaban cereales pertenecientes al emperador (*vita* 71). La reina Berenice tenía provisiones de cereales en Besara (*vita* 119). En ambos casos estaban destinados a la exportación. Fuentes rabínicas confirman estas exportaciones de cereales[42]; hablan de caravanas de asnos que transportaban cereales desde el interior del país a Tiro (jDemai I, 3; Cant. R. 5, 14). En Tiro había un gran mercado de cereales (pAbZar 4, 39d).

Investigaciones arqueológicas han confirmado, por lo demás, la estrecha imbricación de Galilea, especialmente la Galilea superior, y Tiro: a diferencia de la Galilea inferior, la parte septentrional estaba totalmente volcada a las ciudades costeras de Fenicia[43].

Retengamos que Tiro era una ciudad rica, pero forzada a comprar productos agrarios en el interior de Palestina. Si no bastaban los medios «normales», había que recurrir al soborno para lograr el objetivo (cf. Hech 12, 20). El *hinterland* galileo y el entorno rural de la ciudad (colonizado en parte por judíos) eran los «proveedores de pan» en la metrópoli tiria. Durante las crisis de abastecimiento[44] que estallaban periódicamente se sabía de antemano quién se llevaba la mejor parte: Tiro era lo bastante fuerte económicamente para adquirir cereal aun en situaciones de crisis. Pero incluso en tiempos «normales» parece que los campesinos de los territorios de asentamiento judío tenían muchas veces la impresión (justificada) de estar produciendo para las ciudades ricas mientras ellos vivían en la indigencia.

42 Cf A Ben-David, *Talmudische Okonomie* I, Hildesheim 1974, 239-243, sobre el comercio con las ciudades helenísticas «Se mencionan como mercados de cereales Tiberíades y Seforis, Arab, una zona en los alrededores de Seforis y el Tiro autónomo, que era la meta en la ruta de los cereales desde Galilea, pasando por Kesib, y donde acudían a comprar los arrieros-mercaderes judíos (en hebreo *chamaroth Be-Zor*, es decir, arrieros de Tiro)» (186)

43 E M Meyers, *The Cultural Setting of Galilee The Case of Regionalism and Early Judaism* (ANRW II/19), 1, Berlin 1979, 686-702, R S Hanson, *Tyrian Influence in the Upper Galilee, Meiron Excavation Projet n º 2*, Cambridge, Mass 1980, acredita esta orientación económica de la Galilea superior hacia Tiro con hallazgos numismáticos del territorio de Meiron «For the 1st century C E , coins from Tyre account for almost half of our total supply» (53)

44 Sólo conocemos una parte de las crisis regionales de abastecimiento J Jeremias, *Jerusalén*, 160-163, ha efectuado el recuento de los períodos de carestía

La población judía campesina del *hinterland* de las ciudades helenísticas compartía así el destino general del país: en la lucha por la distribución de los víveres entre la ciudad y el campo, éste quedaba en desventaja. La escasez de víveres era un problema frecuente en el campo, según Galeno. Escribe así:

> «La población urbana que, como es costumbre, almacena en verano suficientes víveres para todo el año, se lleva el trigo de los campos junto con la cebada, las judías y las lentejas, y deja a la población rural el resto de las leguminosas, aunque de éstas la mayor parte va a parar también a las ciudades. Entonces, cuando les han quitado las provisiones de invierno, los campesinos tienen una mala nutrición durante el verano. La gente del campo come brotes y raíces de plantas nocivas» (Galeno, *de probis pravisque alimentorum succis*, cap. I, ed. Kühn VI, 749s).

En esta situación cobra fuerza el dicho de Jesús Mc 7, 27: «Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos»[45]. Este dicho tan escandaloso en apariencia evocaría la siguiente asociación de ideas: «Espera que primero se sacien los pobres del *hinterland* judío, porque no está bien quitar el pan a los pobres para dárselo a los paganos ricos de las ciudades».

No es que el dicho de Jesús exprese literalmente esto. El núcleo conceptual de la afirmación dice sólo: así como se prefiere a los hijos antes que a los perros, de igual modo la primera atención debe ser para los judíos. Pero en torno a este núcleo conceptual hay un halo asociativo condicionado por la situación histórica y estimulado por la elección del símil. El que habló en territorio limítrofe tiro-galileo de pan, de hijos (= judíos) y de perros (= paganos), se refería a las circunstancias económicas generales caracterizadas por un claro desfase que el dicho de Jesús viene a invertir con la misma claridad. Quizá Jesús en su respuesta pudo evocar un proverbio conocido que apuntaba a estas circunstancias.

45 La introduccion de v 27b οὐ γαρ ἔστιν καλον hace recordar las sentencias de Tobías en la tradicion sapiencial Estas sentencias presentan la estructura «mejor . que » Mc 7, 27 no ofrece esta estructura literalmente, pero si en lo conceptual El sentido es «más vale saciar a los hijos que a los perros de debajo de la mesa» Esto recuerda las sentencias de Tobías Cf sobre este género literario, G F Snyder, *The Tobspruch in the New Testament* NTS 23 (1977) 117-120 T A Burkill, *The Historical Development of the Story of the Syrophoenician Woman (Mark VII 24-31)* NT 9 (1967) 161-177, recoge un proverbio como «Charity begins at home» (*ibi* 175s) Punto de partida de toda la historia de la tradicion es, a su juicio, un *logion* judeocristiano analogo a v 27b que fue incorporado secundariamente en un relato de milagros y atenuado en un tercer momento con el v 27a

e) *Circunstancias políticas en el territorio limítrofe de Tiro y Galilea*

El comercio era sólo un medio para asegurar el suministro agroalimentario de la ciudad. Otro medio era la expansión territorial hacia el sur, con medios pacíficos o violentos. Esa expansión hacia el sur y el sureste es tanto más obvio cuanto que Tiro no tenía una frontera «natural» con Galilea[46]. Estos territorios de paganos y judíos fueron solapándose paulatinamente. La tentación de extenderse a costa del *hinterland* judío era grande.

El antiguo testamento habla ya de una expansión tiria hacia el sur: Jirán de Tiro compró a Salomón veinte localidades de Galilea, una operación que F. Josefo creyó ver registrada en los archivos de Tiro (cf. 1 Re 9, 10-14; F. Josefo, *c. Ap.* 1, 110). En época persa continúa la expansión hacia el sur[47]. Los persas cedieron a Sidón y Tiro, en trueque, la región costera de Palestina.

Esta expansión de las ciudades costeras fenicias de Sidón y Tiro hacia el sur tuvo un éxito bastante prolongado. F. Josefo habla del monte Carmelo «que antaño perteneció a Galilea, pero ahora es tirio» (*bell* 3, 35). Considera a Kedesa en tiempo de Jonatán (152-143 a. C.) como una localidad situada entre el territorio de Tiro y el de Galilea (*ant* 13, 154)[48]; en tiempo de la guerra judía está adscrita, en cambio, al territorio tirio. F. Josefo la describe como una «aldea» perteneciente a los tirios y que vive en constante hostilidad y estado de guerra con los galileos» (*bell* 4, 105).

La política de intereses de los tirios, orientada a controlar todo lo posible su zona de abastecimiento agroalimentario, era difícil de imponer en época romana. Es cierto que los romanos declararon libre a Tiro (Estrabón, *Geogr.* XVI, 2, 23)[49], y Marco Antonio había rehusado donar la ciudad a Cleopatra (*ant* 15, 95); pero Augusto

46 Cf S Freyne, *Galilee*, 8 «Finally we reach the northern boundaries of Galilee, and it is significant that the physical features here are much more complex and that no outstanding natural boundary suggests itself to mark off the region in any particular direction Perhaps we should not then be surprised to find that the political boundaries have apparently reflected this confusion of nature» Sobre el impulso expansivo de Tiro, cf *ibi* 6s, 120 «Tyre has a history of personal encroachment into Galilean territory from the days of Salomon to Caesar Thus it poses the threat not of the invader but of he permanent aggrandizer»

47 Cf para lo que sigue M Avi-Yonah, *The Holy Land*, 30s

48 Kedesa es mencionada en los papiros de Zenon como Kydisos (PCZ 59004 = CPJ n.º 2a), pero esto no demuestra que Kedesa fuese tiria en el siglo III (como pretende M Avi-Yonah, *The Holy Land*, 130), aunque históricamente sea verosímil

49 Esto se logró no sin sobornar al general romano Escauro, en cuyo honor los tirios hicieron una inscripción Cf sobre este interesante episodio, N Jidejian, *Tyre*, 102s

promovió expresamente la formación de un extenso territorio judío cohesionado bajo Herodes. El fortalecido vecino judío dificultó cualquier expansión hacia del sureste. Además, el año 20 a. C. Augusto degradó jurídicamente a Tiro y Sidón durante un período, como medida contra su anarquía interna (cf. Dión Casio 54, 7, 6; en visión general Suetonio, *Augustus* 47)[50]. Había, en todo caso, posibilidades de expansión hacia el este. Consta que estas posibilidades se hicieron efectivas en lo que respecta a Sidón, que tuvo en el siglo I una frontera común con Damasco (cf. *ant* 18, 153).

Si el rey Herodes supo mantener una buena relación con Tiro, otros príncipes herodeos crearon un clima más conflictivo. Herodes Agripa había defendido ya como «persona privada» los intereses de los damascenos contra los sidonios (*ant* 18, 153s). Siendo rey, sostuvo una permanente guerra económica contra Tiro y Sidón (Hech 12, 20). Herodes Agripa II llegó a ser denunciado por los tirios ante Vespasiano, el año 67 d. C., como «enemigo de romanos y tirios» (F. Josefo, *vita* 74). Esta tirantez no obedecía sólo a animosidades personales, sino que reflejaba un conflicto inevitable de intereses: los herodeos se interferían en el camino de expansión tiria hacia el sur. Esta expansión tuvo éxito a la larga: en los orígenes, Tiro se extendía sólo hasta la denominada «escalera tiria», un puesto donde la montaña se acerca al mar. Por el contrario, las fuentes rabínicas presentan el Wadi Qarn como frontera[51].

f) *Circunstancias psicosociales en el territorio limítrofe de Tiro y Galilea*

La dependencia económica, el afán expansionista y la diferencia cultural fueron un suelo favorable para la formación de prejuicios agresivos por ambos lados.

Una serie de documentos indica que los tirios mantenían una actitud hostil hacia los judíos. Escribe F. Josefo: «La actitud más negativa hacia nosotros es la que mantienen los egipcios; y entre los fenicios, los tirios» (*c. Ap*. 1, 70). La afirmación sobre los tirios puede ser correcta: a diferencia de los sidonios, que al comienzo de la guerra no causaron daño a sus judíos (*bell* 2, 479), y también en contraste con Berito, que fue un lugar de refugio para el rey Agri-

50 Cf N Jidejian, *Tyre*, 88

51 Cf M Avi-Yonah, *The Holy Land*, 129s, que (basándose en las inscripciones) data en el siglo III d C el desplazamiento de la frontera hacia el sur

pa II y su hermana Berenice (*vita* 49, 357), los tirios procedieron con violencia contra su minoría judía (*bell* 2, 478), aunque los ataques no fueron tan desenfrenados en su ciudad como en Escitópolis y en Cesarea.

No era la primera vez que producían tales ataques. Ya en tiempo del tirano Marión fueron embargados los bienes judíos de Tiro, y su población reducida a esclavitud. Marco Aurelio, después de su triunfo sobre Casio, ordenó la devolución de las propiedades y la liberación de los esclavos (*ant* 14, 313 317.321).

Los ataques al comienzo de la guerra judía llevaron a otras acciones contra los judíos rebeldes· un ejército tirio apareció delante de Giscala e incendió la localidad (*vita* 44), posiblemente en venganza por la destrucción de la Kedesa tiria (*bell* 2, 459). También delata sentimientos antijudíos la crítica de que hacen objeto los tirios al rey Agripa II cuando Vespasiano llega a oriente· el βλασφημεῖν.. τὸν βασιλέα (*vita* 407) es un caso más de detracción contra los judíos Se puede aplicar a Tiro lo que F Josefo dice sobre las ciudades helenísticas y sus soldados· «También de las ciudades salieron muchas tropas auxiliares que eran inferiores en experiencia bélica a los soldados profesionales, pero con su ardor combativo y odio a los judíos suplían lo que les faltaba de formación castrense» (*bell* 2, 502)

El temor y la desconfianza ante los judíos estaban vivos igualmente en la comunidad cristiana de Tiro Cuando Pablo recaló en la ciudad durante su último viaje a Jerusalén, le aconsejaron insistentemente no dirigirse a Jerusalén (Hech 21, 3-6)

Algunos indicios hacen pensar que los prejuicios no eran menores en el otro bando justamente en la región fronteriza entre Galilea y las ciudades helenísticas del Mediterraneo había grupos rebeldes que alimentaban sin duda sentimientos de hostilidad hacia los «griegos» y sirios Recordemos como ejemplo a Juan de Giscala Sabemos algo más concreto sobre la region de Zabulón, la zona limítrofe entre Tolemaida y Galilea, en la denominada «guerra contra los bandoleros», Varo envió tropas desde Tolemaida a esa región para combatir a los sublevados (*ant* 17, 288s, *bell* 2, 68) Esto se repite bajo Cestio, al comienzo de la guerra judía (*bell* 2, 503) Allí actuó «Jesús», el capitan de bandoleros, que parece haber combatido contra F Josefo (*vita* 104s) La actividad de estos rebeldes permite concluir, a mi juicio, su actitud hostil hacia las ciudades helenísticas La hostilidad tenia una larga tradicion Eran conocidas las sentencias de los profetas contra las naciones extranjeras, que condenaban a Tiro como ciudad rica e impia (cf Am 1, 9s, Is 23, Jer 25, 22, 47, 4, Ez 26-28, Jl 3, 4, Zac 9, 2) La imprecacion sinoptica de Mt 11, 21-24 prolonga esta tradicion «¡Ay de ti, Corozain, ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Si-

dón se hubieran hecho los milagros que en vosotras, hace tiempo que habrían hecho penitencia, cubiertas de sayal y ceniza». Se refiere a pequeñas localidades de Galilea, entre ellas la casi desconocida Corozaín. Estas palabras de maldición indican la tendencia a poner a las ciudades extranjeras como ejemplo moral contra las aldeas patrias; pero es obvio que los destinatarios consideran a Tiro y Sidón tan condenables como Sodoma y Gomorra. A partir de ahí cobra la sentencia su tono agresivo: los galileos no son mejores que estas ciudades reprobadas (es significativo, por lo demás, que el término «Sodoma» se refiera aquí a la «comarca» de Sodoma, no a la ciudad. Esto facilita la transferibilidad a las circunstancias campesinas de los destinatarios).

Resumimos: El relato de la mujer sirofenicia resulta mucho más comprensible, a mi juicio, si los narradores y los destinatarios conocían de cerca las circunstancias del territorio fronterizo entre Galilea y Tiro. Unos prejuicios agresivos, mantenidos a través de una situación de dependencia económica y legitimados por tradiciones religiosas, dificultaron las relaciones entre los tirios, más helenizados, y la población judía, que vivía en vecindad o como minoría en Tiro, bien dentro de la ciudad, bien en el área campesina. Probablemente los tirios, más fuertes económicamente, a menudo dejaron sin pan a la población judía del campo comprando cereal en el *hinterland*. Es probable que tal estado de cosas se reflejara en un lenguaje proverbial: ¿vamos a quitar el pan a nuestros hijos para dárselo a los perros (es decir, los paganos)? Lo específico del relato Mc 7, 24ss es, entonces, que en él los términos se invierten: una mujer del estamento helenizado dominante pide ayuda a un predicador itinerante y exorcista que llega desde el *hinterland* judío. Ella recurre al miembro de una población que está siempre en desventaja. El predicador le recuerda con crudeza la situación normal de dependencia. ¿No es justo que rehúse, al menos ahora, beneficiar a los extraños? Detrás de la frase cínica de Jesús se oculta la amargura de unas circunstancias reales.

El examen que hemos hecho del colorido local da como resultado la tesis de que el relato es probablemente de origen palestino. Presupone un narrador y unos oyentes que están familiarizados con las circunstancias locales y sociales del territorio tirio-galileo fronterizo. Por eso es más difícil que antes reducir la génesis del relato exclusivamente a disputas del cristianismo primitivo en torno a la legitimidad de la misión pagana —disputas que se producen en Jerusalén, Cesarea y Antioquía—. Hay cosas más concretas a la vista. No se puede descartar en principio que el relato tenga un núcleo histórico: el encuentro de Jesús con una sirofenicia helenizada.

Concluye así nuestro estudio del colorido local. No pretende interpretar el relato de la sirofenicia en su conjunto. Preguntemos, no obstante, como conclusión si no hemos obtenido algo positivo para la comprensión más profunda de esta perícopa. Si las reflexiones anteriores son correctas, el milagro no consiste sólo en la curación a distancia sino en la superación de otra distancia igualmente disociadora: la distancia marcada por los prejuicios entre pueblos y culturas, donde los prejuicios no son simple maledicencia sino que tienen su base en circunstancias sociales, económicas y políticas de dos pueblos vecinos. La mujer sirofenicia aporta lo que hoy nos parece tan prodigioso como el verdadero milagro: asume el símil cínico y lo «reestructura» de forma que permite ver la situación de un modo nuevo y traspasa fronteras interhumanas cargadas de prejuicios. ¿Cómo es posible esta reestructuración del símil?

Hay que destacar dos aspectos. Por una parte, la mujer puede recurrir a la estima de los niños en el símil de Mc 7, 27 y hacer valer esa estima contra el menosprecio hacia su hija enferma. Puede extraer del símil, más allá del brutal rechazo, una actitud positiva hacia los niños. Y cuando apuesta por una niña, se limita a reproducir lo que la parte metafórica de la sentencia da por bueno. Dicho en una fórmula, ella puede hacer valer la parte figurada contra la parte objetiva del símil utilizado por Jesús[52].

A la vez, la mujer hace fructificar el calificativo insultante de «perro» en sentido positivo. El perro nos evoca ciertas cualidades que ella puede explotar a su favor. Aunque este animal suele enriquecer en todos los pueblos el repertorio de insultos humanos, posee sin embargo una condición apreciada: su perseverante fidelidad. Una anécdota rabínica puede indicar que esta faceta del perro era conocida y estimada:

52 La respuesta de la mujer tiene paralelos en Jue 1, 7 y en Filóstrato, *vit Ap* I, 19 En Jue 1, 7 el rey Adoni Bézeq, vencido por los israelitas, presume de que siete reyes, con los pulgares de manos y pies cortados, andaban recogiendo migajas bajo su mesa (señal de maxima humillacion de los enemigos) Segun W Storch, *Zur Perikope von der Syrophonizierin Mc 7, 28 und Ri 1, 7* BZ 14 (1970) 256-257, el sentido es aunque la mujer sirofenicia pertenece a la categoría de los «perros» (es decir, de los enemigos del pueblo de Dios), tales perros, como Adoni Bézeq, dieron a sus prisioneros la misma comida que a sus hijos Yo dudo de que los oyentes de esta historia hicieran semejantes asociaciones escriturísticas Podemos descartar que una mujer no judía conociera la Biblia tan pormenorizadamente Es posible que la respuesta incluyera expresiones más generales Filóstrato habla de las migajas que se arrojan a los perros para significar que Damis anotaba hasta lo que Apolonio decía informalmente Utiliza la imagen como una comparacion Damis hacía como los perros que se alimentan de los desperdicios de la comida La imagen que en Filóstrato significa un comportamiento ejemplar, aparece en el maestro sapiencial judío pseudo-Focílides, 155s, como una imagen negativa de mendicidad «¡No comas los desperdicios de la comida del otro! Nutre tu vida sin tacha con tus propios bienes»

«Los pastores habían ordeñado; llegó una serpiente y sorbió algo de leche. El perro (que había observado a la serpiente) vio que los pastores se sentaban para consumir (la leche); comenzó a ladrarles, pero ellos no prestaron atención; por fin el perro se levantó, se bebió (la leche) y murió. Ellos lo enterraron y le erigieron un monumento (por su fidelidad). Se llama hasta hoy 'el monumento del perro'» (*Pesikta* 79b).

La mujer no se limita a recordar la imagen del perro faldero en su aguda respuesta. Ella misma se comporta como un «perro fiel». Cree que Jesús, a pesar de su negativa, puede y quiere ayudar. Jesús reconoce esta actitud: «Anda, vete, que por eso que has dicho el demonio ha salido de tu hija» (Mc 7, 29). Pero hay algo que debe impresionar igualmente al lector moderno: junto con aquel demonio, Jesús «expulsó» el otro demonio, no menos peligroso, de los prejuicios entre personas de pueblos y culturas diferentes.

2. *La leyenda de la muerte del Bautista, ¿una tradición popular con perspectiva de vecindad?*

Sobre el episodio de la sirofenicia podemos afirmar con alguna certeza que fue narrado por personas que conocían bien el territorio limítrofe entre Tiro y Galilea. Es posible localizar su ámbito originario de trasmisión. ¿Se trata de una feliz casualidad? ¿o hay también otras narraciones acerca de Jesús que ofrecen indicios sobre el lugar y el tiempo de su trasmisión? Señalemos que las tradiciones jesuánicas sólo son comparables hasta cierto punto con narraciones sobre otras personas de la época. Los relatos sobre maestros rabínicos se trasmitieron en otras condiciones y no permiten las inferencias directas por analogía. Sólo hay una excepción: la leyenda cortesana[53] de la muerte del Bautista; esta leyenda está reco-

53 R Bultmann, *Geschichte*, 328s, clasifica Mc 6, 14ss como «leyenda», K Berger, *Formgeschichte*, 334, como «reportaje de martirio», perteneciente a la vez al género de los «relatos cortesanos» (cf Dan 3-4, Ester, 3 Esd, etc) M Dibelius, *Die urchristliche Uberlieferung von Johannes dem Taufer* (FRLANT 15), Gottingen 1911, 80, lo llama «anécdota», E Lohmeyer, *Markus*, 121, «novela» Otros suponen un proceso donde el género se modifica J Gnilka, *Das Martyrium Johannes des Taufers*, en *Orientierung an Jesus FS J Schmid*, Freiburg 1973, 78-92 (cf J Gnilka, *El evangelio según san Marcos* I, 285ss), estima que la imagen originaria del mártir quedo velada por el tema popular de la mujer vengativa A mi juicio, (1) no se trata de un reportaje típico sobre mártires El reportaje judío de mártires describe las torturas que éstos soportan por confesar su fe (cf 2 Mac 6, 18-31, 2 Mac 7, *bell* 2, 152-153) El acta de mártires helenística expone la defensa del mártir ante el tribunal Ambas cosas faltan en Mc 6, 14ss (2) Tampoco se trata de una leyenda típica sobre un hombre santo El texto no recoge to-

gida en Mc 6, 17ss junto con la tradición jesuánica. Si pudiéramos aclarar históricamente el entorno en que fue trasmitida, podría arrojar luz sobre la tradición jesuánica donde quedó inserta. Quizá sepamos así algo más sobre los canales de trasmisión que utilizó el evangelista Marcos.

F. Josefo ofrece un relato alternativo a la tradición de la muerte del Bautista (*ant* 18, 116-119) que en algunos aspectos responde mejor a la realidad histórica: atribuye a Herodes Antipas un motivo político para ejecutar al Bautista. Una comparación de las dos tradiciones puede dejar en claro los intereses que presiden la leyenda del Bautista trasmitida en el evangelio de Marcos[54].

Esbocemos brevemente el trasfondo histórico de las dos tradiciones: Herodes Antipas, persuadido quizá por Augusto, se había casado con una hija del rey nabateo para frenar por vía diplomática el impulso expansionista de los nabateos[55]. Hay constancia histórica de este impulso expansionista: Aretas III (*ca.* 85-60 a. C.) avanzó hacia Damasco el año 85 aproximadamente, y derrotó al rey judío Alejandro Janneo (*ant* 13, 392; *bell* 1, 103). Obdoas II (29-9 a. C.) compró la Araunítide por cincuenta talentos el año 21-20 a. C. Augusto asignó el territorio a Herodes I; pero los nabateos reivindicaron su posesión (*ant* 15, 352; *bell* I, 398). El enlace entre un herodeo y una nabatea amortiguó el grave conflicto. Tras la disolución de este matrimonio, los nabateos hicieron valer sus antiguas pretensiones. Después de la muerte de Filipo (34 d. C.) reclamaron «Gamala»[56] (*ant* 18,

dos los datos para presentar a este hombre santo en su vida ejemplar Presupone, eso sí, que es «hombre recto y santo» (Mc 6, 20), pero no lo desarrolla narrativamente. F Josefo, que lo califica de «buena persona» (*ant* 18, 117), describe con viveza por qué se merece este juicio. (3) El término «anécdota» es también demasiado general, no abarca el entorno que impregna todo el relato Es una anécdota cortesana La expresión «leyenda cortesana» sugiere una anécdota cortesana de intrigas y abuso de poder donde la víctima es un «hombre santo», a diferencia de relatos cortesanos similares (Herodoto IX, 108-113, Plutarco, *Artax 17*) La expresión «relato fantástico cortesano» no incluiría este rasgo

54 La tradición sobre el Bautista en F Josefo, *ant* 18, 116ss tampoco está exenta de parcialidad, obviamente. Así, F Josefo relega el carácter escatológico de la predicación del Bautista. La interpretación que hace del bautismo suena como si F Josefo tuviera que neutralizar un malentenmdido groseramente sacramentalista

55 Cf. E Schurer, *Geschichte* I, 433 «Tuvo igualmente, sin duda, motivos políticos para casarse con la hija del rey de los árabes, Aretas Creyó asegurar así su país contra los ataques de éstos mejor que con todas las fortificaciones, y quizá fue el propio Augusto quien lo indujo a celebrar esta boda» (cf E. Schurer, *History* I, 342). Augusto apoyaba generalmente la concordia entre sus reyes por la vía del enlace matrimonial (Suetonio, *Aug* 48)

56. Gamala, Gamalítide y otras variantes constan en los manuscritos de *ant* 18, 113. Los editores proponen a veces, en su lugar, Gabala (cf L H. Feldman, *Josephus* IX, 80s). No es imprescindible hacerlo, a mi juicio Gamala está en los dominios de Filipo y, por tanto, exactamente en aquel territorio que los nabateos compraron el año 21-20 a. C , sin haber podido tomar posesión de el Pudieron hacer valer sus derechos Probable-

113) e ınflıgıeron una aplastante derrota a Antıpas (*ant* 18, 114) Pablo da a entender por su parte que hacıa el año 36 los nabateos habían avanzado hasta Damasco (2 Cor 11, 32), cosa posıble tras la derrota de Antıpas[57]

El matrımonıo de Antıpas con Herodías trajo consıgo dıficultades de polítıca ınterna atentaba contra la ley judía (cf Lev 18, 16, 20, 21) Antıpas sıguıó así las huellas de su hermano Arquelao (4 a C -6 d C) Este se había casado con Glafira, esposa de su dıfunto hermano Alejandro, que ya tuvo hıjos con ella (no pudo ınvocar, por tanto, la cláusula de excepcıón de Dt 25, 5s) Arquelao había repudıado, por este matrımonıo, a su anterıor esposa Marıamne Su conducta fue desaprobada por el pueblo F Josefo refiere en *ant* 17, 350ss una 'leyenda cortesana' que atrıbuía la muerte repentına de Glafira a esta vıolacıón de la ley su prımer marıdo, Alejandro, se le aparecıo en sueños, la censuró ásperamente y le anuncıó que la harıa de nuevo su esposa, es decır, que morıría Este relato dıfícılmente pudo urdırlo el estamento superıor, de mentalıdad saducea (cf Mc 12, 18ss), rebosa espírıtu farıseo la esperanza en una vıda después de la muerte se presupone como algo obvıo Ya la conducta de Arquelao había provocado, pues, la crítıca del pueblo. Y todos supıeron que Arquelao sería pronto destıtuıdo por el emperador a ınstancıas de sus súbdıtos judíos y samarıtanos El matrımonıo de Herodes Antıpas con Herodías, unos veınte años después, pudo tambıén ınvalıdar su legıtımıdad a los ojos del pueblo Los crítıcos podían hacer pelıgrar su posıcıón, a la vısta de lo acontecıdo con Arquelao

La suma de dıficultades de polıtıca ınterna y externa representó una amenaza para Antıpas Podía temer que sus adversarıos actuaran conjuntamente dentro y fuera de sus domınıos Su derrota frente a Aretas el año 36 d C sugıere esta constelacıon, F. Josefo atrıbuye la derrota a desertores del ejércıto de Antıpas que procedıan del terrıtorıo de Fılıpo (*ant* 18, 114) Era fácıl asocıar al Bautısta, portavoz de una oposıcıón popular en el ınterıor, con los nabateos, ya que desarrolló su actıvıdad no muy lejos de ellos, él había utılızado en su predıcacıon la tıpología del desıerto (Is 40, 3 = Mc 1, 3) F Josefo no atrıbuye el arresto del Bautısta a su actıvıdad general, dıce lıteralmente «Vıendo que tambıén otros acudían a él (καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομενων), Herodes temıó que el prestıgıo del hombre cuyo consejo parecían seguır todos pudıera ınducır (al pueblo) a sublevarse» (*ant* 18, 118) El Bautısta encontró de pronto un mayor eco en el pueblo, más allá de sus seguıdores habıtuales. Pero nos ınteresa menos

mente los reclamaron solo despues de la muerte de Fılıpo, el año 34 d C La guerra con Antıpas se produjo el año 36 d C El gran numero de transfugas que llegaron del terrıtorıo de Fılıpo ındıca que no todos estaban convencıdos de que los tıtulos legales de Antıpas fueran mejores

57 Sobre la aparıcıon de los nabateos en Damasco durante los años 30, cf R Wennıng, *Dıe Nabataer - Denkmaler und Geschıchte* (NTOA 3), Frıbourg-Gottıngen 1987, 25 (con bıbl) Añadamos como complemento N Hyldahl, *Paulus og Arabıen*, en *Hılsen tıl B Noack*, Kopenhagen 1975, 102-107, que habla de un avance mılıtar de los nabateos hasta Damasco despues de la guerra

la reconstrucción de las circunstancias históricas que el descubrimiento de las condiciones de trasmisión en el relato de la muerte del Bautista[58].

Parece seguro, por tanto, que fueron grupos no letrados los que fraguaron esta leyenda. Ellos, o bien no conocían las disposiciones legales precisas que vulneró Herodes al casarse con Herodías, o no se interesaron por ellas. El motivo de la crítica del Bautista a este casamiento se formula en términos muy generales: «No te está permitido tener la mujer de tu hermano» (Mc 6, 18). Esto no es falso, pero habría que decir más exactamente «no te es lícito casarte con la esposa de tu hermano mientras él viva». Una vez fallecido y sin dejar descendencia, era incluso un deber del hermano casarse con la viuda (Dt 25, 5s; Mc 12, 19). Se podría pensar que estas matizaciones son demasiado sutiles para que fuesen recogidas por la tradición[59]; pero las matizaciones aparecen precisamente en F. Josefo, aunque no en el capítulo sobre el Bautista, sino en la larga digresión sobre la familia herodea (*ant* 18, 27.142): Ἡρωδιὰς ἐπὶ συγχύσει φρονήσασα τῶν πατρίων Ἡρώδῃ γαμεῖται τοῦ ἀνδρὸς τῷ ὁμοπατρίῳ ἀδελφῷ διαστᾶσα ζῶντος (*ant* 18, 136) («Herodías, dispuesta a romper con las tradiciones ancestrales, se casó con Herodes, el hermano de su marido —que tuvo el mismo padre— en vida de él, después de divorciarse»). En la clase superior culta se contó la historia del casamiento de Herodes Antipas enjuiciándolo con rigor jurídico. Herodías aparece también más activa en esta tradición. Ella, no Antipas, está dispuesta a transgredir las leyes tradicionales. Herodías exige a Antipas el repudio de la hija del rey nabateo, su primera esposa (*ant* 18, 110), como condición para la boda. Es decir, ella promueve activamente el divorcio y rehúsa entrar en relaciones polígamas. En ambos puntos sigue modelos de comportamiento que eran habituales en Grecia y Roma[60]. La «di-

58 Sobre la historia de Herodes Antipas, cf E Schurer, *History* I, 340-353 También H W Hoehner, *Herod Antipas*, 1972

59 Mc 12, 19 par muestra, no obstante, que la tradición cristiana primitiva explica con toda precisión las disposiciones jurídicas la institución del levirato fue algo muy conocido en esa tradición

60 G Delling, *Ehehindernisse*, en RAC IV, 680-691, no incluye el matrimonio de la mujer divorciada del hermano mayor entre los impedimentos reconocidos en Grecia y en Roma

61 Los herodeos no quebrantaron la ley judía en sus frecuentes enlaces entre tíos y sobrinas, pero chocaron con la interpretación rigorista de grupos religiosos Hubo matrimonios entre tío y sobrina el de Herodías con Herodes y con Antipas (ambos eran hermanastros de su padre, Aristóbulo), el de Salomé con Filipo, hermanastro de su padre, Herodes, el de Berenice con Herodes de Calcis, hermano de Agripa I Según Lev 18, 12s, sólo el matrimonio entre tía y sobrino estaba prohibido, no entre tío y sobrina

solución de las leyes ancestrales» consistió en la adopción de normas progresistas tomadas de «occidente»[61].

Mc 6, 17ss, por el contrario, no sabe nada de la iniciativa de Herodías (en la maquinación contra el Bautista es, en cambio, la principal impulsora) ni describe el quebranto de la ley con precisión jurídica. Ambas cosas indican la presencia de una tradición popular: el pueblo apenas podía imaginar que una mujer llegara a ser tan activa en tramitar el divorcio como ocurría en la clase alta; las sutilezas del sistema jurídico carecían de importancia para él.

¿Esta historia fue narrada, entonces, por seguidores del Bautista?[62]. ¿Dentro del grupo de discípulos que al final inhumaron el cadáver del Bautista, por ejemplo (Mc 6, 29)? No es probable, ya que falta en el relato lo característico de la predicación del Bautista: el anuncio del juicio, la llamada a la conversión, la invitación al bautismo y a una vida de justicia. Falta igualmente cualquier estilización del Bautista como profeta o mártir. ¡Qué posibilidades hubieran tenido los seguidores para mostrar su entereza! ¡qué ocasión para atribuirle un «último dicho»! La comunidad baptista se habría interesado sin duda por la actitud de su maestro en los últimos momentos. De no contar con informaciones al respecto, hubiera sido fácil adornar la muerte del profeta con los rasgos típicos de las tradiciones sobre mártires judíos.

Los mismos indicios que hacen descartar la hipótesis de una tradición de la comunidad baptista, desautorizan también la hipótesis de una tradición específicamente cristiana. Añádase que el relato no incluye la menor referencia al Bautista como precursor de

Los esenios exigían igualdad de trato en este punto los grados de parentesco prohibidos debían valer igual para varomes y mujeres (cf CD V, 9-11) Para los esenios, por tanto, el primer matrimonio de Herodías habría sido ya escandaloso

62 Así se lo plantea R Bultmann, *Geschichte*, 329 «El relato viene a ser entonces, quizá, una huella de los baptistas en suelo helenístico» Igualmente H Windisch, *Zum Gastmahl des Antipas* ZNW 18 (1917-1918) 73-83, y R Pesch, *Mk* I, 343 Esta tesis defiende abiertamente K Berger, *Exegese*, 220s Mc 6, 17ss describe un mundo opuesto a la predicación del Bautista Este muere víctima de lo que su mensaje condenaba la orgía (cf Mt 11, 18), el vino y el juramento frívolo «De ahí que el relato sobre la muerte del Bautista sea un legado teológico de los seguidores del Bautista» (p 221) Contra esta tesis sugestiva esgrime ya los argumentos decisivos M Dibelius, *Uberlieferung*, 78s el Bautista queda relegado en Mc 6, 17ss, «sólo la cabeza del decapitado aparece en escena» (p 79), un relato que se interesara por el Bautista narraría el momento de su muerte El texto de Mc tampoco destaca la «oposición al Bautista por parte de una corte real depravada» Habría que esperar entonces que «la figura del predicador fuera presentada en perfil austero e iluminado, profiriendo amenazas contra la conducta licenciosa de unos cortesanos lascivos Pero el narrador no lo intenta en absoluto» (p 79) El relato toca levemente el aspecto religioso inicial —la crítica al matrimonio de Antipas— para detenerse en la «escena del banquete, religiosamente irrelevante» (p. 78, n 3)

Jesús, ni relaciona su muerte con la de Jesús, ni contiene nada que se parezca a una reflexión de grupos cristianos sobre el Bautista[63].

Mc 6, 17ss es, según eso, una tradición popular general sobre la muerte del Bautista[64] que posiblemente circuló incluso entre un público no judío, ya que los rasgos específicamente judíos aparecen difuminados. Poseemos referencias sobre tradiciones en torno a este tema. F. Josefo cuenta que la derrota de Herodes Antipas ante el rey de los nabateos, Aretas, fue interpretada como castigo del cielo por haber dado muerte al Bautista (*ant* 18, 116 y 119). Esta interpretación era entonces plausible: el Bautista había reprobado (según Mc 6, 17ss) el divorcio que provocó la hostilidad entre Antipas y Aretas, el rey de los nabateos. El repudio de la primera esposa, previsto en el contrato matrimonial, se entendió sin duda como ruptura de las buenas relaciones entre el dirigente galileo y el nabateo, y fue motivo de la guerra que desembocó en la aplastante derrota de Antipas. F. Josefo refiere en un principio que «algunos judíos» consideraron la destrucción de su ejército como justo castigo de Dios (*ant* 18, 116); más tarde atribuye esta interpretación a 'los judíos' en general (*ant* 18, 119). En ambos casos da fe de la existencia de tradiciones populares sobre el Bautista y su muerte[65].

Es difícil que entre las narraciones que sirven de base a F. Josefo se encuentre la de Mc 6, 17ss. Falta aquí el anuncio de un casti-

63 H W Hoehner apunta a una tradición comunitaria en *Herod*, 303-306 Appendix VI Possible Sources of the Story of John's Death Avanza dos posibilidades Juana, la esposa de Cusa, podría haber contado el episodio a Pedro, y este haberlo trasmitido a Marcos Asimismo pudo haberla comunicado Menahem a la comunidad antioquena, que sería la fuente de información para Marcos Pero también aquí había visto ya M Dibelius, *Uberlieferung*, 78, el punto decisivo Mc 6, 17ss «no ofrece ningun interes evangélico Todas las noticias evangélicas sobre el Bautista describen a éste en referencia a aquel que, siendo mas que él, iba a llegar despues Falta aquí cualquier relación con el tema que los evangelistas pretenden exponer Esto resulta, cuando menos, sorprendente»

64 M Dibelius, *Uberlieferung*, 78, reconoce la afinidad con las «novelas», pero no encuentra en Mc 6, 17ss una intencion que encaje en ellas Por eso piensa en una tradicion popular «La forma en que (Juan) desapareció del esecenario tuvo sin duda como consecuencia toda clase de rumores entre la gente » (p 86) Mas rotundo aun E Lohmeyer, *Mk*, 121s Mc 6, 17ss «es una creacion popular a partir de muchos temas conocidos El relato no tiene nada que ver con el espíritu judio o cristiano-primitivo, es un relato 'pagano', aunque verse sobre temas judios» Por eso Lohmeyer busca su origen en medios judíos que se habían adaptado a su entorno helenistico J Gnilka, *El evangelio segun san Marcos* I, 246, apunta igualmente a una tradición popular «El relato, trasmitido aisladamente, no debe considerarse ni como tradición cristiana ni como tradición de los discípulos del Bautista, sino como un relato que circulaba por el pueblo El relato podría haber pretendido censurar a traves del recuerdo las maquinaciones impías de los poderosos y concretamente de Herodes Antipas y de su corte»

65 También Mc 6, 14s acredita la existencia de «tradiciones populares» sobre el Bautista Así lo señala Dibelius, *Uberlieferung* 86, que habla de «habladurias del pueblo»

go de Dios. El tema legendario dominante es la promesa de otorgar cualquier petición[66]. Encontramos también este tema en la tradición sobre la crisis de Calígula, por ejemplo. La sorprendente solución de esta crisis aparece ligada, cincuenta años después de los sucesos, a un banquete que Agripa ofrece a Gayo Calígula, durante el cual el emperador invita a Agripa a expresar un deseo; éste aprovecha la ocasión para pedir a Calígula que derogue la orden de la «nueva dedicación» del templo. Históricamente es cierto que la intervención de Agripa I contribuyó al desenlace feliz del conflicto; pero la forma de intervención es legendaria. La reelaboración de los sucesos se efectuó en Roma, donde parece ubicarse el legendario banquete. Mc 6, 17ss contiene una reelaboración legendaria similar de los acontecimientos. ¿Se efectuó también en el lugar de los hechos?

Cabe dudarlo, ya que hay una serie de extrañas trasposiciones. Según F. Josefo, el Bautista fue arrestado y ejecutado en Maqueronte, al sur de Perea (*ant* 18, 119)[67]; pero el lector ingenuo de Mc 6, 17ss sólo puede pensar en la capital galilea como lugar de los sucesos. Allí se reúnen los «principales de Galilea». Nada dice el texto sobre Perea, aunque pertenecía al reino de Herodes. Este «desplazamiento hacia el norte» se corresponde con determinados procesos históricos. En la época de redacción del evangelio de Mc, el reino de Agripa II había gravitado al norte, en comparación con el territorio de Antipas; sólo una pequeña parte de Perea era territorio suyo. Abarcaba en cambio, al norte de Palestina, Abilene, feudo de Lisanias (*ant* 20, 138; cf. 19, 275), y Calcis con la capital Arcea (*bell* 7, 97).

Hay un segundo detalle que denota la adaptación a los cambios ocurridos entre los años 30 y 70. Antipas no es llamado tetrarca, que era su verdadero título, sino «rey»[68]. Nunca poseyó este título,

66 Documentos para este tema Herodoto IX, 108-113 Jerjes promete a su amada Artayante concederle todo lo que le pida (ἐκελευσε αὐτην αἰτῆσαι ὁ τι βουλεται) (IX, 109) El libro de Ester toca el argumento tres veces 5, 3, 5, 6, 7, 2, en él encontramos el ofrecimiento de la mitad del imperio (cf Mc 6, 23) Este tema circulaba en el judaísmo de la epoca, como demuestra F Josefo, *ant* 18, 289-297 Gayo deja elegir a Agripa I un deseo, lo que que este aprovecha para pedir la revocación de la orden de profanar el templo con el culto imperial

67 R Riesner, *Johannes der Taufer auf Macharus* BiKi 39 (1984) 176, no ve contradicción entre el relato de F Josefo y Mc 6, 17ss los evangelios no dicen nada sobre el lugar de la ejecucion Un banquete es tambien posible, a su juicio, en Maqueronte, ya que allí se han encontrado dos grandes comedores (*triclinia*) Cf F Manns, *Marc 6, 21-29 a la lumière des dernieres fouilles du Machéronte* Liber Annuus 21 (1981) 287-290 A mi juicio es innegable, no obstante, que Mc 6, 17ss se refiere a una localidad de Galilea Para el propio evangelista Marcos esto no ofrece dudas

68 Lc 3, 1 y Mt 14, 1 presentan la denominación correcta de «tetrarca», frente a Mc Pero Mt vuelve luego (siguiendo su modelo) al título de «rey» (cf 14, 9) Antipas

y al intentar obtenerlo del emperador cayó en desgracia y fue destituido. Los herodeos posteriores, Herodes de Calcis (41-48 d. C.), Agripa I (41-44 d. C.) y Agripa II (54-90?), fueron todos reyes. Agripa II llegó a calificarse de «gran rey» cuando alcanzó la soberanía sobre varios reinos (al norte de Palestina y en el Líbano). Su hermana Berenice es presentada como βασίλισσα μεγάλη (OGIS 428). El hecho de que Antipas aparezca en Mc 6, 17ss como «rey» puede sugerir que los narradores pertenecían a un mundo vivencial donde los herodeos eran obviamente «reyes».

Hay un tercer desvío de la realidad no menos instructivo: antes de contraer matrimonio con Antipas, Herodías estaba casada con un Herodes apenas conocido (*ant* 18, 136); pero Mc 6, 17 llama a su primer marido «Filipo»[69]; sólo puede referirse al tetrarca Filipo, que es mencionado incidentalmente en el evangelio de Mc a propósito de su capital, «Cesarea de Filipo» (8, 27). La confusión es comprensible: Filipo era, junto a Antipas, el hijo de Herodes más conocido. Ambos reinaron largo tiempo (4 a. C.-34 d. y 4 a. C.-39 d. C. respectivamente); ambos eran vecinos. Una tradición referida al casamiento de Antipas con la esposa de su hermano había de conectar tarde o temprano con Filipo, por ser *el* hermano conocido de Antipas. Cabe suponer que Filipo fuese conocido sobre todo en el norte de Palestina y en los territorios sirios limítrofes.

Un cuarto desvío de la realidad histórica consiste en atribuir a Herodías la responsabilidad principal en la muerte del Bautista; ella aparece como una intrigante cruel. Mt no quiso creerlo; atribuye al propio Herodes Antipas la intención de matar al Bautista; ex-

aparece como «rey» en Justino, *Dial* 49, 4 y en EvPe I, 1 En Antioquía, Herodes Antipas es conocido aún como «tetrarca» a principios del siglo II (IgnEsm 1, 2 —¿a través del evangelio de Mt?—) Las confusiones de títulos no se dan solo en la tradición popular, sucumben tambien a ellas los historiadores F Josefo coloca al «etnarca» Arquelao entre los «reyes» (*ant* 17, 354, cf Mt 2, 22) Sabemos además por F Josefo, *vita* 52, de un tetrarca llamado Soemo, cuyo nieto Varo era βασιλικοῦ γένους Este tetrarca es llamado *rex* por Tácito (*ann.* 12, 23) «Ituraeique et Iudaei defunctis regibus Sohaemo atque Agrippa provinciae Syriae addit» Según la inscripción de Cesarea, Pilato ostentaba el título de *prafectus Iudae* (cf E Schurer, *History* I, 358, nota 22), pero Tácito lo llama «procurator», seguramente una adopción anacrónica del título que solo sus sucesores llevaron

69 H W Hoehner, *Herod*, 131-136, intenta legitimar la armonizacion tradicional entre los nombres que ofrece F Josefo y los de Mc 6, 17ss diciendo que el «Herodes» desconocido que, segun F Josefo, era el esposo de Herodías, llevaba el sobrenombre de Filipo Pero es inverosímil en extremo que Herodes I diera el mismo nombre a dos de sus hijos Consta de varios casos de hermanos que llevan el nombre de «Herodes», pero se trata del apellido (cf E Schurer, *History* I, 344, nota 19) La armonización no aporta mucho en favor del texto de Mc, ya que Mc no penso en un Herodes Filipo sino en el tetrarca Filipo, cuyo nombre menciona de paso en Mc 8, 27 Hay por tanto en Mc, en cualquier caso, una confusion

plica sus vacilaciones en realizar esta intención, no por una secreta simpatía hacia el Bautista (como Mc 6, 20) sino por las adhesiones que éste recibía en el pueblo y que Antipas parece haber tenido en cuenta (Mt 14, 5)[70]. Mt se acerca más a la realidad histórica que Mc. Pero se sabe que en época posterior algunas herodeas se entrometieron en procedimientos jurídicos y decidían sobre la vida y la muerte de gente encarcelada. En la audiencia del apóstol Pablo está presente, junto a Agripa II, su hermana Berenice (Hech 25, 13ss; 26, 30). La misma Berenice interviene con éxito ante su hermano Agripa II para salvar la vida de Justo de Tiberíades, condenado a muerte (*vita* 242.355). Quintiliano (*Inst.* IV, 1, 19) la considera como una de las personas que eran «quidam suarum rerum iudices», que ejercían por tanto gran influencia en los procesos judiciales. Tales hechos pudieron suscitar en la fantasía del pueblo la creencia de que algunas herodeas influían en procesos judiciales y en ejecuciones, con la particularidad de que en Mc 6, 17ss se trata de una influencia perniciosa. Es posible que los prejuicios alimentaran en este caso la fantasía[71]. También en este punto se puede afirmar que semejante imagen de las herodeas era verosímil en la segunda mitad del siglo I, sobre todo al norte de Palestina y al sur de Siria: allí donde reinaban los herodeos.

Una quinta modificación respecto a las circunstancias reales se advierte en lo concerniente a la hija que bailó delante de Herodes[72].

70 La version mateana enmienda la versión de Mc —obviamente, cuando esta discrepa en exceso de la realidad historica— (1) llama a Herodes Antipas, correctamente, «tetrarca» (Mt 14, 1), y sólo más adelante «rey», apoyado en el texto de Marcos (2) Juzga con mayor realismo el movil del príncipe para ejecutar al Bautista el temor, indicado también en F Josefo, *ant* 18, 118, a su influencia en el pueblo (cf Mt 14, 5) (3) La niña que baila pasa a ser la hija de Herodías Mt no enmienda, en cambio, la confusión del primer marido de Herodías con Filipo, sólo D y una parte de la tradicion latina omiten el nombre Las modificaciones de Mt al texto de Mc son interesantes porque demuestran que un texto literariamente secundario puede ser en algunos extremos más «histórico» que un texto literariamente primario

71 La muerte de Cecina en Roma el año 79 d C ofrece un caso similar de desplazamiento desde unas razones politicas a unas razones privadas a la hora de buscar las causas de un asesinato político Suetonio refiere que «entre estos (individuos cuyo castigo reclamó Tito públicamente) se encontraba Aulo Cecina, antiguo cónsul, al que invito a comer e hizo ejecutar apenas abandonó el comedor, en todo caso, acechaba aquí un peligro inmediato, ya que se habia encontrado el manuscrito del discurso que Cecina iba a pronunciar ante los soldados» (Suetonio, *Titus* 6) El *Epitome de Caesarum* refiere, en cambio, sobre el mismo hecho que «Caecinam consularem adhibitum cenae, vixdum triclinio eggressum, ob suspicionem stupratae Berenicis uxoris suae iugulari iussit» (10, 4) La inculpación de relaciones sexuales con Berenice, la querida de Tito, pasa a ser aquí la causa de la ejecucion de Cecina

72 Sobre el problema de la identidad de la niña danzante, cf una exposicion detallada de H W Hoehner, *Herod*, 151-154 También Justino identifica a la niña danzante como «sobrina» de Herodes y la considera, en consecuencia, hija de Herodias en su primer matrimonio (*Dial* 49, 4)

Según la lectura más fiable fue una hija suya llamada «Herodías» (cf. Mc 6, 22, B, D y otros); pero en el relato ulterior es una hija de Herodías (también en Mt 14, 6). Esto hizo que una serie de manuscritos retocaran el texto de Mc 6, 22. El lector entenderá espontáneamente que el relato se refiere a una hija del primer matrimonio de Herodías. Como la relación madre-hija es muy estrecha en el relato, podemos considerarla como parte de la tradición. Sólo en la versión de Mc llevan los tres protagonistas de la intriga contra el Bautista, en virtud del cambio secundario, el apellido de «Herodes» o su forma femenina «Herodías», como queriendo indicar ya con el nombre que tales hechos eran típicos de la dinastía herodea —en especial de sus mujeres— Por eso hay que suponer que el relato tradicional hablaba de una hija de Herodías Conocemos el nombre por F Josefo. Salomé (*ant* 18, 136). Su biografía la asocia al norte de Palestina y a Calcis se casó primero con Filipo, tetrarca de Traconítide, y después de la muerte de su esposo el año 34 d. C., con el hijo de Herodes de Calcis, Aristóbulo ¿No sería sobre todo el entorno de sus súbditos y vecinos el que urdió historias como Mc 6, 17ss que la dejan en tan mal lugar?

Excursus. *Cuestiones cronológicas en torno a Salomé*

La cronología es un factor importante para enjuiciar la leyenda cortesana Mc 6, 17ss Según Mc 6, 20ss, Salomé es una «niña» La segunda boda de Herodes y la muerte del Bautista acontecieron en los años 20 (¿a finales?) Según el evangelio de Marcos, en efecto, la actividad, el arresto y la ejecución del Bautista precedieron a la muerte de Jesús (*ca* 30 d C) De modo parecido ve Q la secuencia entre el Bautista y Jesús (cf Mt 11, 12 16-19)

Frente a eso hay quien propone una fecha más tardía para la ejecución del Bautista[73] Salomé sería entonces de mucha más edad, incluso viuda F. Josefo refiere que numerosos judíos consideraron la derrota de Antipas ante los nabateos como un castigo de Dios por la ejecución del Bautista (*ant* 18, 116-119) ¿Pueden mediar unos diez años entre estos sucesos conectados por la idea vindicativa? ¿no acontecieron en una sucesión inmediata? No necesariamente Lc 11, 51 anuncia el castigo escatológico por un asesinato cometido varios cientos de años atrás Mt 22, 7 relaciona la muerte de Jesus y la destrucción de Jerusalén salvando una distancia de más de 40 años Pero también en el plano histórico es pensable una reacción «tardía» del rey de los nabateos F Josefo refiere que la disolución del matrimonio sólo fue el «comienzo» de las hostilidades (*ant* 18, 113),

73 Así W Schenk, *Gefangenschaft und Tod des Taufers Erwagungen zur Chronologie und ihren Konsequenzen* NTS 29 (1983) 453-483

establece una diferencia entre ese hecho y el verdadero motivo de guerra, que fue una desavenencia en torno a Gamala Como esta ciudad se hallaba en el territorio de Filipo, la disputa sólo pudo comenzar después de su muerte, el año 34 d C. Esta muerte y las dificultades que atravesaba Roma, la potencia protectora, ante los ataques de los partos ofrecieron al rey de los nabateos la oportunidad de la «revancha», ya que abrigaba unas pretensiones bien fundadas sobre el territorio de Filipo (*ant* 15, 352) Es posible que hubiera estado aguardando largo tiempo tal oportunidad

Con independencia de una fecha tardía para la muerte de Juan Bautista, hay quienes suponen que Salome estaba casada ya en los años 20, y afirman que en cualquier caso no era una niña[74] ¿Que sabemos de su edad? Salomé nació lo más pronto el año 5 a C y lo más tarde el año 20 d C Por una parte, en efecto, podemos inscribir el año de nacimiento de su madre Herodías en el tramo 10-7 a C [75], y hay que calcular 13 y 15 años respectivamente hasta la boda y el nacimiento de un hijo Por otra parte, el nacimiento de Salomé no puede diferirse más allá del año 20 d C , porque ella se casó con Filipo, que fallecería el año 34 d C , y para la boda debía contar trece años de edad como mínimo Si suponemos una fecha de nacimiento relativamente temprana, es posible que Salomé se hubiera casado ya en los años 20 con Filipo y Mc 6, 20ss, en consecuencia, sería un producto de la fantasía Pero este razonamiento no es ineludible F Josefo habla de los acontecimientos de su vida en este orden. «Después del nacimiento», su madre se separó del primer marido Solo después menciona F. Josefo su boda con Filipo Este murió sin dejar descendencia Salomé se caso con Aristóbulo y le dio tres hijos Herodes, Agripa y Aristobulo (*ant* 18, 137). Si se entiende esta serie cronologicamente, resulta probable una fecha tardía para el nacimiento de Salomé no mucho despues de este nacimiento se produjo el divorcio Salome llego a la corte de Antipas siendo aún niña Posteriormente se casó con Filipo La boda tuvo una motivación política· las tensiones entre Antipas y los nabateos hicieron que el primero se acercara a su vecino Filipo La gran diferencia de edad entre Filipo y su sobrina (y esposa) Salomé resulta comprensible en un matrimonio de conveniencia política[76], pero esa diferencia entre la joven esposa y su marido pudo estimular la fantasía del pueblo hasta convertir a Salomé en hija de Filipo, como supone Mc 6, 17ss Este desfase de edad pudo favorecer que el matrimonio quedara sin descendencia

74 Asi D Luhrmann, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tubingen 1987, 114 Salome estaba casada de tiempo atras o era ya viuda

75 Herodias era hija de Aristobulo, el hijo de Herodes ajusticiado el año 7 a C , y nacio por tanto lo mas tarde el año 7-6 a C Es, por otra parte, la hermana menor de Agripa I, el cual murio el año 44 a la edad de 54 años (*ant* 19, 350) y habia nacido, por tanto, el año 10 a C Herodias, pues, no pudo haber nacido hacia el año 14 a C (como supone E Klostermann, *Mk*, 58)

76 Filipo nacio quiza el año 23 o 22 a C , ya que al iniciar su gobierno el año 4 a C era un joven principe Si Salome nacio hacia el año 15 d C , seria casi 40 años mas joven que su primer marido Pero la diferencia seria tambien sorprendentemente grande si ella hubiera sido «solo» treinta años mas joven

Despues de la muerte de Fılıpo, Salome se caso con Arıstobulo[77], hıjo de Herodes de Calcıs († 48 d C) Arıstobulo recıbıo de Neron, el año 54 d C , la soberanıa sobre Armenıa menor Hacıa 72-73 d C Arıstobulo aparece como soberano de Calcıs (*bell* 7, 226) Quıza Vespasıano, despues de agregar el reıno de Armenıa menor a una provıncıa romana, le dıo su herencıa paterna como compensacıon Consta que tuvıeron tres hıjos De los padres se ha conservado una moneda con la efigıe de Arıstobulo y Salomé Como Arıstobulo aparece reproducıdo desde el año 64 d C solo con su efigıe en las monedas, Salome podrıa haber fallecıdo antes del año 64[78]

Hay un sexto y ultımo punto que vıene a enrıquecer secundarıamente la leyenda cortesana de Mc 6, 17ss la aparıcıon y la danza de una hıja del rey en medıo del banquete es un tema legendarıo destınado seguramente a poner en entredıcho la «moral» de las herodeas Sıempre que se ıntroducen a mujeres en un banquete de hombres, encontramos la ıdea de los contactos sexuales

Cıcerón, en su segundo dıscurso contra Verres, ataco la vıda lıcencıosa del acusado en Lampsaco se hospedo en casa de un cıudadano de prestıgıo, Fılodamo, para seducır a su hıja Fılodamo lo acogıo con cortesıa En un convıte, cuando ya habıan bebıdo en exceso, Rubrıo, el confidente y complıce de Verres, pıdıo que trajeran a la hıja

> «Fılodamo, que, ademas de ser su padre, era hombre de prıncıpıos rectos y entrado en años, quedo atonıto ante las palabras del bellaco Rubrıo ınsıstıo Entonces el padre explıco, por contestar algo, que no era costumbre entre los grıegos que las mujeres partıcıparan en un banquete de hombres ('negavıt morıs esse Graecorum ut ın convıvıo vırorum accumberent mulıeres')» (*ın Verrem* II, 1, 26 § 66)

Ante la negatıva del padre se producen vıolentos altercados, en los que muere un esclavo Los lampsacos entretanto, alarmados, amenazan con lıquıdar a Verres

La comedıa de Terencıo *El eunuco* presenta la mısma combınacıon de temas Un soldado al estılo del «mıles glorıosus», amante poco afortunado de Taıs, la cortesana, quıere que hagan entrar en la sala del banquete a una muchacha honesta para darle celos a la cortesana El se la habıa regalado antes como esclava Pero Taıs

77 Sobre Arıstobulo cf R D Sullıvan, *The Dynasty of Judaea ın the Fırst Century* (ANRW II, 8) Berlın-New York 1977, 296-354 *ıbı* 319-321

78 Cf A Reıfenberg *Ancıent Jewısh Coıns* Jerusalem [4]1965, n ° 71 73 Reıfenberg se pregunta, no obstante, sı el n ° 73 no se refiere al hıjo homonımo de Arıstobulo (cf p 25)

quiere proteger a la niña, porque conoce su verdadera identidad. Se produce el siguiente altercado: «Joven, tráenos a Pánfila para que nos entretenga». «Ella no puede entrar en el banquete», vocifera Tais. El soldado insiste y se arma una gresca (Terencio, *Eunuco* IV, 1, 10-12). Más tarde, el soldado reclama la devolución de la muchacha con intenciones inequívocas (IV, 7).

También es aleccionador el relato cortesano sobre el banquete que el rey macedonio Amintas ofrece a una embajada persa:

> «Después de la orgía dijeron los persas: 'Amigo de Macedonia, entre nosotros existe la costumbre de invitar también a las esposas y a las concubinas cuando damos un gran festín. Tú nos has acogido gentilmente y agasajado con generosidad, y Dareio nos ha ofrecido comida y bebida. Sigue ahora nuestra costumbre'. Amintas contestó: 'Entre nosotros, los hombres y las mujeres viven separados. Pero si vosotros, señores nuestros, lo deseáis, se hará'. Tras estas palabras hizo venir a las mujeres. Ellas aparecieron y tomaron asiento en fila ante los persas. Cuando éstos vieron a las hermosas mujeres, dijeron a Amintas que lo que había hecho no era correcto. Para sentarse delante y hacerlos sufrir con su vista, en lugar de sentarse junto a ellos, era mejor que no hubieran venido. Entonces Amintas tuvo que ordenar a las mujeres sentarse junto a los persas. Las mujeres, obedientes, abrazaron a los hombres contra su pecho, porque habían bebido demasiado vino; algunos intentaron besarlas» (Herodoto V, 18).

El hijo de Amintas se libra de los persas con una estratagema. Les ofrece las mujeres para servicios de amor más intensos; pero ellas deben antes lavarse. Las mujeres que regresan son en realidad jóvenes travestidos que liquidan a los persas, ya ebrios, con las dagas que llevan ocultas.

El episodio de la hija del rey Odatis es del mismo género: el padre rehúsa entregarla a su amado. En un convite donde se reúnen los grandes del imperio, la obliga a elegir por esposo, entre los comensales, a uno que no sea la persona amada, ofreciéndole una copa de vino. Ella sale llorando de la sala y manda buscar al amado. Este se presenta de inmediato, ella le da la copa y es raptada por él (Ateneo, *Deipnosophistarum* 13, 35s). La aparición de la hija del rey ante unos comensales ebrios significa también aquí el inicio de una relación sexual —legitimada por el matrimonio—[79].

79. A ese relato apela sobre todo H. Windisch, *Kleine Beiträge zur evangelischen Überlieferung* I. *Zum Gastmahl des Antipas*: ZNW 18 (1917-1918) 73-83, *ibi* 73ss, para hacer más verosímil la historicidad de Mc 6, 17ss; pero también en él resulta insólita

También el pasaje Mc 6, 17ss da por supuesto que las mujeres (y las niñas) no participan en banquetes de hombres: la niña que baila tiene que abandonar la sala para consultar con su madre. Ni siquiera la esposa del príncipe está presente en su fiesta de cumpleaños (Mc 6, 24). Del tema del baile no hay lugares paralelos[80]; aparece sustituyendo a los temas sexuales de los paralelos citados. En este sentido es significativo el hecho de que las cortesanas podían estar presentes tocando la flauta y danzando[81]; pero no mujeres honestas.

En tales banquetes se producían a menudo fuertes altercados, generalmente cuando alguien intentaba proteger la moral amenazada de las mujeres presentes (cf. Herodoto V, 18; Cicerón, *in Verrem* II, 1, 66ss); pero a veces eran las propias mujeres las que tramaban liquidar a alguien (Est 5–7; Herodoto IX, 108-113)... en ocasiones sólo por pura crueldad; tal fue el caso de la querida de L. Quintio; este cónsul, expulsado del senado, fue acusado de

> «invitar a su banquete a una mujer de mala fama de la que estaba perdidamente enamorado. Allí, por presumir ante la prostituta, le explicó el rigor con que procedía en sus investigaciones y los muchos condenados a muerte que tenía en la cárcel, y a los que haría decapitar con el hacha. Entonces la prostituta, que se sentaba a su lado, declaró no haber visto nunca cómo alguien era ejecutado con el hacha y le expresó el deseo de verlo. El amante accedió, dispuso que le trajeran a uno de aquellos infelices y lo hizo decapitar con el hacha. Un crimen salvaje y cruel. . En medio del banquete, cuando la acostumbre era brindar a los dioses y pronunciar bendiciones, fue sacrificado un hombre como una res, empapando de sangre la mesa, para espectáculo de una prostituta insolente que se reclinaba sobre el pecho del cónsul» (Livio 39, 43, 2-4)[82].

la aparición de la hija del rey, porque sirve para su humillacion No es lugar paralelo el texto de Herodoto II, 121, 5 un rey egipcio, para aclarar la sustracion de un cadáver, envía a su hija al burdel, donde se entregará a todos, pero preguntando antes a cada uno cuál es su delito más grave Herodoto confiesa no creer esta historia

80 G Dalman, *Zum Tanz der Tochter der Herodias* PJ 14 (1918) 44-46, hace referencia a los bailes «morales» de esposas ante los maridos en la Palestina que el conocía, pero esto no da mayor verosimilitud a la danza de la hija del rey Mc 6, 17ss da a entender que ella fascino a la reunión de cortesanos ebrios Esto no se logra con unos honestos pasos de baile

81 Cf F Weege, *Der Tanz in der Antike*, Halle 1926, 118ss «Si una tradicion folclorica desarrollo la idea de la hija de Herodias bailando, ello indica la mala fama que envolvía a la casa principesca entre el pueblo» (J Gnilka, *Martyrium*, 89)

82 Livio narra además el episodio en otra versión totalmente distinta L Quinto persuadio a un niño prostituido para que viajara con el de Roma a Galilea Para resarcirse por haber perdido un combate de gladiadores en Roma, asesinó a la vista del niño a un galo prominente que habia desertado y acudido a él en busca de protección (Livio

En realidad, Mc 6, 17ss presenta a las herodeas con unos tintes sombríos que no se merecían. Hay que inscribir este relato en ese capítulo de difamaciones que persiguió a muchas herodeas en el siglo I.

Las «actas de los mártires paganos» surgidas durante el siglo I-II d. C. en Alejandría[83] reflejan el enfrentamiento entre judíos y griegos en la capital egipcia, donde los griegos fundían el sentimiento antijudío con el sentimiento antirromano. Así, en *Acta Isidori* (Rez. A Col III, 1, 11s = CPJ II, n.º 156d) el acusado ataca al emperador en estos términos: «Yo no soy esclavo ni hijo de una cantante, sino director de un gimnasio en la célebre ciudad de Alejandría. Tú eres, en cambio, un hijo despreciable de la judía Salomé». Claudio, hijo de Druso y de Antonia Minor, es denigrado aquí como vástago extraconyugal de Salomé. Esta era hermana de Herodes I el Grande, bien relacionada con la casa imperial julia-claudia, en especial con la emperatriz Livia, a la que después de su muerte (hacia 10 d. C.) dejó sus posesiones de Palestina (*ant* 18, 31). F. Josefo la describe como mujer intrigante que tramó la muerte de su cuñada Mariamne y de los hijos de ésta, Alejandro y Aristóbulo. Lo cierto es que no gozó de gran estima entre los alejandrinos, vecinos de los judíos[84].

Las sospechas y detracciones se extendieron a más personajes. Cuando Herodes Agripa I falleció sorprendentemente el año 44 en Cesarea, los habitantes no judíos de la ciudad celebraron su muerte con fiestas obscenas: «Ultrajaron al difunto con insultos que no se pueden reproducir, y los numerosos soldados que había entre ellos fueron a la casa, saquearon las estatuas de las hijas del rey, las reunieron en los burdeles, las colocaron sobre sus tejados y las vilipendiaron con saña, haciendo cosas que son demasiado vergonzosas para poder contarlas» (*ant* 19, 357)[85]. El episodio es sin duda

39, 42, 8-12) La mezcla de sexo y crueldad aparece tambien en la tradición de Alejandro Janneo «Mientras banqueteaba con sus prostitutas en un lugar ameno, hizo crucificar a unos ochocientos de estos prisioneros y, antes de expirar ellos, ejecutar en su presencia a esposas e hijos Castigo así la injusticia sufrida con una crueldad que nadie hubiera imaginado» (*ant* 13, 380s)

83 H A Musurillo, *The Acts of the Pagan Martyrs*, Oxford 1954

84 Hay quizá una observacion mordaz en el insulto que dedica *Acta Isidori* col I, 18 = CPJ II, n º 156b, a Agripa I tachándolo de «judio de tres obolos» Era frecuente clasificar a las personas prostituidas por su valor de compra como *quadrantaria*, por ejemplo (Quintiliano, *Inst* 8, 6, 53, cf Plutarco, *Cic* 29)

85 Puede sorprender que un príncipe herodeo querido por los judíos hiciera esculpir estatuas de sus hijas, quebrantando así el segundo mandamiento, pero Agripa I hizo grabar también su efigie en las monedas —aunque solo en las que no eran acuñadas en Jerusalén— Cf Y Meshorer, *Jewish Coins*, 78-80, 138-141, y J Meyshan, *The Coinage of Agrippa I* IEJ 4 (1954) 186-200

un intento de denigrar a unas niñas herodeas tachándolas de prostitutas. El texto se refiere a tres hijas de Agripa I: Berenice, que entonces contaba dieciséis años y estaba casada con Herodes de Calcis; Mariamne, de diez años; y Drusila, de seis; las dos últimas, prometidas ya por el padre a otros (*ant* 19, 355). Es difícil hacer recaer el aura libertina sobre estas jovencísimas princesas; envolvía ya antes a las herodeas[86].

Una de las tres herodeas, Berenice, tuvo que luchar toda su vida con las detracciones[87]. Siendo muchacha se casó con el hijo del alabarca de Alejandría o fue prometida suya (*ant* 19, 276s); a la muerte de su marido llegó se casó con Herodes de Calcis, que falleció el año 48 d. C. Después vivió largo tiempo viuda en la corte de su hermano Agripa II. Aquí se produjo el rumor: «Como corrió la voz de que cohabitaba con su hermano, (Berenice) convenció a Polemón, rey de Cilicia, para que se hiciera circuncidar con el fin de casarse con ella, pues creyó que de este modo pondría en evidencia los rumores como puro infundio» (*ant* 10, 145). El matrimonio duró poco: «Berenice abandonó a Polemón por su vida licenciosa, según se decía» (*ant* 20, 146). El δι' ἀκολασίαν puede referirse lo mismo a la conducta de Polemón que a la de Berenice. Tras la separación volvió a la corte de su hermano. En Hech 25, 22ss aparecen juntos Agripa II y Berenice; ambos son considerados «reyes» (cf. F. Josefo, *vita* 48.180) y actúan unidos[88]. Cuando el rey Agripa fue «insultado» por los tirios el año 67 d. C. (*vita* 407s), podrían haber influido los antiguos rumores sobre su vida incestuosa. Durante la guerra judía se produjo la célebre relación amorosa entre Tito y Berenice, diez años mayor que él. F. Josefo omite por pudor esta referencia. Roma estaba al corriente de todo (cf. Tácito, *hist.* II, 2; Suetonio, *Titus* 71; Dión-Xifilino 66, 15, 3ss)[89]. Tito se

86 Paralelo a este escarnio de Agripa I despues de su muerte está el del año 38 d C durante su estancia en Alejandría, cf Filón, *Flacc* 25ss, espec 36-39 Los griegos «pasaban los días en los gimnasios difamando a Agripa y haciendo versos satíricos Autores de farsas y comedias se inspiraron en ellos para dar rienda suelta a sus bajos instintos » (*Flacc* 34)

87 Cf sobre ella R D Sullivan, *The Dynasty of Judaea*, 311-312 Th Mommsen, *Romische Geschichte* V, 540 = VII, Munchen ³1984, p 239, no cede a la propaganda negativa cuando escribe· « además Berenice, una Cleopatra en pequeño, tuvo prisionero el corazón del tirano de Jerusalén con el atractivo que aún le quedaba y que tan hábilmente supo utilizar»

88 Berenice recibe siempre el título de «reina» en las fuentes, cf F Josefo, *vita* 119, Tácito, *Hist* 2, 81, IG III, 556 En la inscripción de Beirut figura como «reina Berenice», incluso precediendo a su hermano Herodes II, cf G H Macurdy, *Julia Berenice* AJP 56 (1935) 246-253 ejerció una especie de condiminio con su hermano (p 253).

89 Sobre el análisis crítico de las fuentes y sobre el trasfondo político de la disputa en torno a Berenice, cf J A Crook, *Titus und Berenice* AJP 72 (1951) 162-175

hubiera casado quizá con Berenice; pero cuando ella apareció en Roma el año 75 y empezó a convivir con él, hubo gran resistencia al casamiento del nuevo emperador con la princesa oriental. En esta situación volvió a circular en Roma el viejo rumor sobre la relación incestuosa de Berenice con Agripa II (Juvenal, *Sat* VI, 156-160)[90]. Tito hubo de romper las relaciones por razones de Estado.

A todos estos rumores sobre las costumbres libertinas de las mujeres herodeas hay que sumar el pasaje Mc 6, 17ss: la Salomé danzante encaja bien en el cuadro de aquella Berenice que supuestamente vivía en relación incestuosa, y de las princesas herodeas relegadas simbólicamente a los burdeles. A lo que parece, las herodeas cometieron el error de comportarse en forma más «emancipada» que el pueblo, al igual que el estamento herodeo en general se distanció de los usos rígidos de los mayores. Pero hubo grupos que necesitaban de la imagen de unas herodeas viciosas: ciertos sectores del pueblo llano de Palestina, pero sobre todo los vecinos más próximos a los judíos. Podemos localizar, en efecto, los vicios o depravaciones de herodeos y herodeas, sobre todo, en la vecindad de Palestina: Alejandría, Cesarea y Tiro. Los vecinos no judíos de Palestina sentían la necesidad de desmarcarse de los judíos... y ridiculizar su casa real. Es posible que el relato de la muerte del Bautista fuera acogido con fruición en estos medios. Podemos conjeturar dónde ocurrió esto. Algunos indicios apuntan a la parte septentrional fronteriza con Palestina. Allí era conocida Salomé —como esposa del tetrarca Filipo, nuera del rey de Calcis y reina de Armenia menor—. Si el esposo de Salomé (¿o el hijo?), Aristóbulo, recibió el pequeño reino de Calcis hacia el año 72, este hecho pudo ser una excelente ocasión para hacer revivir la antigua historia familiar. Las inexactitudes en la reproducción de las circunstancias familiares, la fusión de la dimensión política y la dimensión religiosa en el ajusticiamiento del Bautista, la adaptación de las circunstancias a los desplazamientos y cambios ocurridos en el norte de Palestina... todo esto sería allí comprensible. Por eso nuestra conjetura es que en esta historia predomina una perspectiva de vecindad hostil a los herodeos. El evangelista Marcos recogió la historia como tradición popular en alguna comarca vecina de Palestina, probablemente, no muy lejos de aquellos territorios que en la segunda mitad del siglo I seguían dominados por herodeos y herodeas.

90. G. H. Macurdy, *Julia Berenice*, 253, tiene razón al suponer que «the story of her alleged incest, which is so prominent in all discussions of her, rests on prejudiced evidence and could easily arise from the events of her early life which led to her participation in her brother's power»

Señalemos, no obstante, que la mala fama de las herodeas es comprensible tambien en la capital del Imperio, Roma, maxime cuando Tito mantuvo relaciones con una de ellas La 'propaganda' contra una posible boda con ella pudo utilizar cualquier tipo de detraccion contra las mujeres herodeas No es probable, sin embargo, que la leyenda de la muerte del Bautista este localizada en Roma, aunque se ajuste perfectamente a la localizacion tradicional del evangelio de Mc en esta ciudad F Josefo recoge en *Antiquitates* lo que se sabia en Roma sobre el Bautista y la casa herodea No relaciona la muerte del Bautista con intrigas de mujeres herodeas Para el, la ejecucion del Bautista tiene una motivacion politica Acontecio en Maqueronte El herodeo responsable es un «tetrarca», no un rey F Josefo, en fin, describe las circunstancias familiares en términos diferentes[91]

3 *Condiciones de trasmisión de los relatos taumatúrgicos*

Si la leyenda de la muerte del Bautista es una tradición general del pueblo, tradición que no fue difundida exclusivamente por seguidores del Bautista y de Jesús, cabe preguntar si esta leyenda es la única tradicion popular de los evangelios ¿No habrá entre las tradiciones jesuánicas otras historias que rebasaron el círculo de sus seguidores más íntimos? La pregunta se plantea sobre todo en el tema de los relatos taumatúrgicos[92], ya que en ellos hay indicios

91 E Lohmeyer, *Mk*, 121, busco el origen de Mc 6, 17ss «en medios judios de Roma y otros lugares que ya se habian adaptado al entorno helenistico» Pero en el ejemplar de propio uso corrigio «Roma» por «Siria», cf E Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus Erganzungdsheft*, bearbeitet von G Sass, Gottingen 1963, 11

92 Algunos cuestionan que los «relatos de milagros» o historias milagrosas sean un genero literario propio Asi M Dibelius, *La historia de las formas evangelicas*, Valencia 1984, 47ss, 77ss, distingue entre «paradigmas y «novelas» Estas constan de historias milagrosas (cf la lista en p 68) y se definen justamente por su orientacion al milagro, entre los «paradigmas», Dibelius menciona cinco historias milagrosas que ponen el enfasis en la palabra Esta division de los relatos de milagros tiene en cuenta un dato importante en la historia de la tradicion, como veremos mas adelante los «milagros» se trasmitieron como tradicion popular y como tradicion comunitaria, sin que sea posible trazar un limite preciso entre ambas K Berger, *Hellenistische Gattungen in Neuen Testament* (ANRW II, 25, 2) Berlin 1984, 1212 1218, y *Einfuhrung*, 76-84, cuestiona un genero antiguo llamado «relato de milagros» con un razonamiento diferente las historias milagrosas deben distribuirse en diversos generos, y ninguno de ellos esta constituido por el milagro En lo concerniente al nuevo testamento cabe afirmar, a mi juicio, que no es solo la conciencia moderna la que agrupa en un orden sistematico los datos sobre hechos prodigiosos de Jesus que ofrece el nuevo testamento ya los sinopticos hablan de δυναμεις (Mt 11, 20 23, Mc 6, 2 14), y el evangelio de Juan de σημεια (Jn 2, 11 y *passim*), se refieren a fenomenos que encontramos plasmados sobre todo en los «relatos de milagros» Pero son especialmente los modelos estructurales de estos relatos los que muestran su pertenencia al mismo genero Dejemos de lado si hay o no en ellos algunos elementos de otros generos literarios

directos de que se narraban en todas partes. Estos indicios tienen diferente carácter a la luz de la historia de las formas:

a) En los relatos sobre milagros, la presencia de personas que buscan ayuda está motivada a menudo por el hecho de haber oído hablar de los prodigios de Jesús. La hemorroísa padecía su enfermedad desde tiempo atrás. «Oyó hablar de Jesús y, acercándose por detrás entre la gente...» (Mc 5, 27). También la sirofenicia «oyó» hablar de Jesús, aunque él quería pasar inadvertido (Mc 7, 25). En Lc, el centurión de Cafarnaún envía a Jesús unos ancianos judíos después de haber «oído» hablar de él (Lc 7, 3; cf. Jn 4, 47). Se presupone como algo obvio que ya en vida de Jesús se hablaba de sus acciones prodigiosas.

b) Las indicaciones sobre su difusión al final de los relatos taumatúrgicos confirman este cuadro: «Su fama se extendió en seguida por todas partes, llegando a toda la comarca circundante de Galilea» (Mc 1, 28)[93]. El leproso curado, «cuando se fue, se puso a pregonarlo a más y mejor...» (Mc 1, 45). Los testigos oculares del exorcismo realizado junto al lago «salieron huyendo y lo contaron en la ciudad y en el campo» (Mc 5, 14). Este mismo papel lo asume después la persona curada: «y él se marchó y se puso a proclamar por la Decápolis lo que Jesús había hecho por él...» (Mc 5, 20). Los divulgadores de los milagros de Jesús pasan por encima de la expresa voluntad de éste: «Les prohibió decírselo a nadie, pero cuanto más se lo prohibía, más lo pregonaban ellos» (Mc 7, 36)[94]. Tampoco respetan la orden de guardar secreto en Mt 9, 30s: Jesús quería que nadie supiera la curación de los dos ciegos; «pero cuando salieron, hablaron de él por toda aquella comarca». Dos pasajes análogos de los Hechos confirman como algo obvio que los milagros se cuentan espontáneamente (cf. Hech 9, 42; 19, 7).

c) Son de especial interés aquellos casos en que, dentro de los apotegmas —otro género de tradición jesuánica—, se dan por conocidos los milagros de Jesús. Así, uno de estos apotegmas hace notar que Jesús no pudo obrar ningún prodigio en su ciudad natal (Mc 6, 5); pero la fama de sus milagros había llegado a la ciudad antes que él. Por eso la gente puede preguntar extrañada: «¿Y esos

93 Mc 1, 28 se puede entender en el sentido de que la fama de Jesus se extiende en el entorno galileo o en los territorios proximos De Mc 3, 7s se desprende que esa fama alcanza en efecto los territorios vecinos

94 U Luz, *Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie* ZNW 56 (1965) 9-30, ha distinguido con lucidez entre «secreto sobre el milagro», que se rompe, y «secreto sobre la persona», que se guarda

milagros los realiza por sus manos?» (Mc 6, 2). Parece que también Herodes Antipas oyó hablar de los milagros de Jesús, según Mc 6, 14; de otro modo no hubiera temido que Jesús fuese el Bautista redivivo y por eso «actuasen en él fuerzas taumatúrgicas». A la pregunta del Bautista, Jesús encarga directamente a sus enviados que le cuenten sus milagros: «Contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena noticia» (Mt 11, 5).

d) Hay que mencionar, finalmente, los sumarios. La afluencia de gente a Jesús desde Galilea, Jerusalén, Idumea, Perea, Tiro y Sidón obedece, según ellos, a que «oyeron las cosas que hacía» (Mc 3, 8)[95]. Los otros sumarios de milagros (Mc 1, 32s y 6, 53-56) no dicen expresamente que la gente acudiera a Jesús por haber oído hablar de sus prodigios; pero lo dan a entender tácitamente.

Es evidente que tales afirmaciones no nos permiten inferir directamente las condiciones de trasmisión de los relatos taumatúrgicos; pero nos ofrecen la imagen que los evangelistas se hicieron de ellas. De esta imagen se desprenden algunas conclusiones sobre las circunstancias de la época de los evangelistas, y también de tiempos anteriores. Por eso analizaremos dicha imagen más exactamente preguntando quién narra los milagros de Jesús, en qué forma y dónde.

a) *¿Quién narra los milagros de Jesús?*

En los textos se mencionan tres roles. Generalmente son los testigos del suceso los que desencadenan un rumor anónimo sobre hechos extraordinarios de Jesús. Es más raro que el propio enfermo proclame la curación obtenida (Mc 1, 45; 5, 20)[96]. En una ocasión aparece un testimonio (Mc 5, 20) en concurrencia con un rumor general (5, 14). En dos ocasiones el «proceso de trasmisión» arranca directamente de Jesús: él encarga a los enviados del Bautista que le

95 Mc menciona en este sumario, ademas de los territorios judíos de Galilea y Judea, las regiones vecinas Idumea al sur, Tiro y Sidon al norte El hecho de que no mencione todavia aquí la Decápolis al este podría obedecer al relato de Mc 5, 1ss, que indica que Jesus se presenta en la Decápolis como un desconocido

96 D Zeller, *Wunder und Bekenntnis Zum Sitz im Leben urchristlicher Wundergeschichten* BZ 25 (1981) 204-222, supone que los enfermos curados fueron los primeros en contar las historias milagrosas Su artículo es metodológicamente ejemplar los roles de los narradores dentro del texto tienen que ser el punto de partida para hacer indagaciones sobre los narradores historicos

informen sobre sus milagros (Mt 11, 5); en Mc 5, 19 encarga al endemoniado curado que «cuente lo sucedido». Tanto más llama la atención que Jesús nunca confíe a los discípulos la *divulgación* de sus milagros; su tarea consiste en *obrar* milagros (Mt 10, 8 // Lc 10, 9). Jesús les encarga, en cambio, la trasmisión de los dichos (Mt 10, 7; 28, 19).

¿Qué conclusiones se pueden obtener de estos roles (que el texto asigna a los narradores) acerca de las condiciones de trasmisión en tiempo de los evangelistas? Cuando éstos atribuyen la trasmisión anónima a unos testigos oculares, infieren obviamente una conclusión; pero el punto de partida tiene que ser una tradición que existía también fuera de la comunidad. Es especialmente aleccionador Mc 5, 1-20: los que aparecen como divulgadores del rumor general sobre Jesús «salen huyendo». La gente, enterada por ellos, pide a Jesús que abandone el país (5, 14). Se presupone aquí una imagen negativa de Jesús que no puede atribuirse a la comunidad. En Mc 5, 1-20 hay también una tradición positiva en concurrencia con esa imagen: el curado la difunde en toda la Decápolis. La rivalidad de dos tradiciones se puede entender de dos modos. En primer lugar, los que transmitieron la doble tradición pudieron considerar en ambos casos que la tradición jesuánica era ajena a la comunidad y que poseía su parte negativa y su parte positiva. Imágenes de Jesús ajenas a la comunidad y de signo positivo aparecen en la perícopa sobre el «exorcista foráneo» (Mc 9, 38-40): el exorcista expulsa demonios en nombre de Jesús —tiene que haber oído hablar, por tanto, de los exorcismos de Jesús—, pero no pertenece a la comunidad de Mc. «No anda con nosotros», se lamentan los discípulos (Mc 9, 38s); pero guarda una relación positiva con Jesús.

La perícopa sobre Belcebú permite inferir una imagen negativa de la taumaturgia de Jesús que es ajena a sus seguidores: si los adversarios de Jesús sospechan detrás de los exorcismos la acción de Satanás, alguna información han tenido que recibir de tales exorcismos (Mc 3, 22). Esto resalta especialmente en el evangelio de Mc, donde la controversia sobre Belcebú, a diferencia de Q (Mt 12, 22-30; Lc 11, 14-23), no arranca de un exorcismo: los adversarios de Jesús vienen de Jerusalén y no pueden haber sido testigos oculares de los exorcismos antes descritos. Reaccionan a la información recibida sobre Jesús. Muchos extremos sugieren, pues, que Mc presupone tanto una fama positiva como una fama negativa de Jesús fuera de la comunidad.

En segundo lugar, la yuxtaposición de las dos «formas de divulgación» en Mc 5, 1-20 se podría interpretar también como riva-

lidad entre una tradición popular y una tradición de la comunidad. El encargo de contar lo sucedido se asemeja a un mandato de predicación cristiana: «Cuéntales todo lo que el Señor ha hecho contigo por su misericordia» (5, 19). Lo central no es aquí el prodigio, sino la obra realizada y la misericordia visible en ella. Este encargo viene a legitimar una tradición taumatúrgica como la que cabe suponer también dentro de la comunidad. El cumplimiento del encargo tiene, en cambio, otra lectura: «El se marchó y se puso a proclamar por la Decápolis lo que Jesús había hecho por él, y todos se admiraban» (Mc 5, 20). La interpretación religiosa pasa aquí a un segundo plano. El verbo κηρύσσειν la evoca; pero quizá no dice más de lo que dice ἀπαγγέλλειν en 5, 14 (y 5, 19). Por eso cabe entender la conclusión del relato taumatúrgico en estos términos: Jesús encarga al enfermo curado que proclame las obras de Dios; pero él se limita a hacer correr la voz sobre las acciones maravillosas de Jesús. Hay por tanto en Mc 5, 1-20 referencias a una tradición popular general sobre los milagros de Jesús que en parte es de signo negativo (5, 14; cf. 16) y en parte positivo (5, 20), pero que está al margen de la verdadera intención de Jesús (5, 19). Esa tradición se remonta tanto a los testigos oculares del milagro como al testimonio de los enfermos curados.

Observamos asimismo transiciones entre la tradición acorde con la intención de Jesús y la fama difundida sin su voluntad. Las dos personas curadas que en el evangelio de Mc aparecen como agentes de trasmisión de los relatos taumatúrgicos, no pertenecen al grupo de discípulos más directos, pero son considerados seguidores de Jesús. Ambas son «enviadas» por él. El leproso curado debe ir al sacerdote para que lo declare limpio y hacer lo posible por volver al mundo «normal». El geraseno curado pide expresamente permanecer junto a Jesús; éste lo envía «a casa» contra su voluntad, a contar a los suyos la obra de Jesús. Ambos son enviados a la vida «normal». Su enfermedad había significado el aislamiento social; el regreso a la vida es una señal de salud. Pero Mc conoce otra posibilidad más: del ciego Bartimeo leemos que «siguió a Jesús por el camino» (Mc 10, 52). Es el único enfermo curado que pasa a ser un «seguidor» en sentido estricto según los relatos de milagros. Viene a desempeñar, en cierto modo, el papel del carismático itinerante del cristianismo primitivo, mientras que los otros desempeñan el de los simpatizantes sedentarios que eran germen de las comunidades locales. El conocimiento de los milagros de Jesús se va ampliando a partir de estas comunidades; pero se difundía también en el pueblo con independencia de tales «simpatizantes».

Podemos detectar además en Mc un claro contraste entre esta tradición taumatúrgica de difusión general y la intención de Jesús —es decir, aquella tradición que nutría las convicciones más íntimas de la comunidad—. Este contraste se advierte en la orden de guardar el «secreto del milagro»[97]. Jesús no quería que se contaran sus milagros; pero entonces no podía difundirse su mensaje. La consigna del secreto armoniza con ciertos elementos tradicionales —el milagro comporta una aura de misterio—, pero cobra mayor énfasis en el evangelio de Mc[98]. En la versón original de Mc 1, 44, la consigna del silencio podría haber sido válida hasta el momento en que el sacerdote declarase limpio al que fue leproso. En la versión actual, la consigna se formula sin plazo y es quebrantada de inmediato. El detalle del quebranto (Mc 1, 45) puede atribuirse a la redacción de Mc. En la versión original de Mc 5, 19, el envío a casa será la prueba de haberse curado; Mc, en un añadido redaccional, hace que el endemoniado curado no vaya «a casa», sino que predique en la Decápolis. Así, el envío a casa implica secundariamente una reserva en la difusión, y la proclamación en la Decápolis aparece como una transgresión de esa reserva. El contraste entre la consigna de secreto de Jesús y la tendencia a difundir los milagros por todas partes aparece sobre todo en Mc 7, 36: «Les prohibió decírselo a nadie; pero, cuanto más se lo prohibía, más lo pregonaban ellos».

Parece, en suma, que el evangelio de Mc estuvo condicionado por la siguiente situación: la comunidad marquiana había conocido fuera de su grupo unas tradiciones jesuánicas que circulaban entre la gente. Para poder asimilarlas, tenía que atribuirles una validez histórica: eran testimonios de la actividad de Jesús. Para explicar el carácter «foráneo» de tales tradiciones, la comunidad tenía que negar autenticidad al proceso de trasmisión: era contrario a la volun-

97 Podemos diferenciar las distintas formas de «secreto» en el evangelio de Marcos por el tiempo que se tarda en quebrantarlo El «secreto del milagro» es roto inmediatamente El «secreto personal» se desvela paradójicamente en Jerusalen el Jesus de Mc declara aquí sin tapujos que es el «Hijo de Dios» (Mc 12, 6, 14, 61s) Las enseñanzas secretas impartidas «en la casa», por el contrario, se guardan afectan a problemas de las comunidades pospascuales A los diversos tramos temporales corresponde probablemente un «radio de difusión» diferente como taumaturgo, Jesús fue muy conocido y admirado Su pretensión de ser mensajero e Hijo de Dios fue una piedra de escándalo fuera de la comunidad, asi pues, algunas de sus enseñanzas eran tradición comunitaria que estaba reservada a los miembros de la comunidad

98 En *Urchristliche Wundergeschichten*, 143ss, he señalado que los temas del silencio y el secreto pertenecen al lenguaje tradicional del milagro y de la magia Esto no excluye que Mc utilice en forma novedosa este lenguaje tradicional y preexistente La «redacción» es aquí actualización de un repertorio tematico dado

tad de Jesús que aquellos relatos de milagros circularan en el pueblo. La consigna del secreto en Mc pudo ser, entonces, un compromiso entre la tradición del pueblo y la tradición de la comunidad, entre dos formas de trasmisión de los relatos taumatúrgicos[99].

Ya M. Dibelius había admitido dos formas análogas de tradición: el paradigma, concebido desde su finalidad religiosa, y la «novela», que tiene por objeto lo prodigioso en cuanto tal. El primero fue trasmitido por «predicadores» del evangelio; la segunda, por «narradores» de la comunidad[100]. M. Dibelius señala la comunidad cristiana como lugar originario de las dos formas de tradición. El uso de las «novelas» de carácter secular fue, a su juicio, un primer paso en la adaptación del cristianismo primitivo al «mundo»; pero si se toma en serio el carácter secular de la «novela», habrá que considerar secular no sólo el contenido, sino también los agentes de transmisión sus «narradores» no son un grupo especial dentro de la comunidad cristiana, sino personas del pueblo con capacidad narrativa, al margen de su grado de cercanía a la comunidad. Las historias taumatúrgicas se contaron también, sin duda, en la comunidad; pero presentaban una forma expresiva que las hacía fácilmente accesibles más allá del círculo de los seguidores.

99 La interpretacion de los motivos del secreto en el evangelio de Marcos como un intento de sintesis entre diversas tradiciones tiene un largo pasado W Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Gottingen 1901 (³1963), vio en ellos un compromiso entre la fe pospascual en el mesias y la tradicion no mesiánica de la vida de Jesus R Bultmann, *Geschichte*, 372s, entendio el evangelio de Marcos como un intento de aunar el kerigma helenistico de Cristo con la tradicion sobre la historia de Jesus Mencionemos a E Schweizer, *Zur Christologie des Markusevangeliums*, en Id , *Neues Testament und Christologie im Werden*, Gottingen 1982, 86-103, como ejemplo de esa exegesis que ve en los motivos del secreto un compromiso entre la tradición de los milagros y la tradicion de la pasion A este tipo de interpretacion, guiada por la idea de «sintesis», cabe oponer otro que detras de los motivos del secreto detecta una polemica el evangelista incorpora los relatos de milagros para neutralizarlos Asi Th J Weeden, *Die Haresie, die Markus zur Abfassung seines Evangeliums veranlasst hat*, en R Pesch (ed), *Das Markus-Evangelium* (WdF 161), Darmstadt 1979, 238-258 Para situar dentro de la investigacion actual la interpretacion que hemos propuesto de la consigna de secreto en los relatos de milagros, señalemos lo siguiente 1 No he pretendido exponer todos los temas del secreto, sino la orden de mantener el secreto en los relatos de milagros 2 Esta interpretacion pretende explicar únicamente la ocasión que llevo a introducir el tema del secreto, mas no su intención y función en el evangelio de Marcos Por eso puede combinarse con otras interpretaciones

100 Cf M Dibelius, *Historia de las formas evangelicas*, 77ss D Zeller, *Wunder und Bekenntnis*, 206, señala con razón una incoherencia en este esquema de M Dibelius por una parte, los relatos de milagros deben ejercer una función misionera entre personas ya habituadas a los prodigios de dioses y profetas, por otra, tienen asignado un papel social que corresponde a la comunidad y que no desempeñan los maestros, cuyas tareas son de indole intracomunitaria

b) *¿En qué formas se narraron los milagros?*

Hemos dado por supuesto hasta ahora que la «fama» de los prodigios de Jesús tenía como fundamento las historias milagrosas contadas al estilo de los relatos sinópticos. Pero ¿no podían ejercer también las referencias sumarias esa función que se atribuye a la fama y que consiste en asombrar a la gente y atraerla? Los relatos que encontramos en el evangelio de Marcos ¿son esa clase tipificada de historias milagrosas? La comparación con otras historias milagrosas de la época puede darnos alguna luz.

F. Josefo, al presentar al rey Salomón en *Antiquitates*, encomia su don de curar mediante el exorcismo. Todavía se hablaba de esto en su tiempo. Cuenta para demostrarlo el siguiente caso[101]:

> «Yo mismo he visto (ἱστόρησα) cómo uno de nosotros, llamado Eleazar, libraba a los posesos de los malos espíritus en presencia de Vespasiano, de sus hijos, de los jefes y del resto de los guerreros. La curación se producía del siguiente modo. Sostenía debajo de la nariz del poseso un anillo portador de una de aquellas raíces curativas recomendadas por Salomón; hacía olerla al enfermo y expulsaba así al mal espíritu por la nariz. El poseso se desvanecía en el acto, y Eleazar, invocando el nombre de Salomón y pronunciando sus sentencias, conminaba al espíritu a no volver más a aquella persona. Y para demostrar a los presentes que poseía realmente tal poder, Eleazar colocaba no lejos de allí una copa o una jofaina llena de agua y ordenaba al mal espíritu que, al salir de la persona, volcara la copa o la jofaina y convenciera así a los espectadores de que la había abandonado» (F. Josefo, *ant* 8, 46-48).

F. Josefo se presenta aquí como testigo ocular[102]. El hecho descrito parece haber sucedido en los años 67-68 d. C. F. Josefo lo cuenta unos 28 años después. No hay razón para dudar de que un exorcista judío asombrara con sus artes al cuerpo de oficiales del ejército romano durante la guerra judía. Esta tradición es una típica historia milagrosa, y el transmisor es un testigo ocular.

101. Para la interpretación, cf. D C. Duling, *The Eleazar Miracle and Salomon's magical wisdom in Flavius Josephus Antiquitates Judaicae 8, 42-49*· HThR 78 (1985) 1-25.

102. Ἱστόρησα puede significar «he visto» o «he vivido»; cf D. C Duling, *Eleazar*, 21 Desde que fue hecho prisionero en la guerra judía, F. Josefo pasó a formar parte del entorno más próximo a Vespasiano, por eso pudo ser testigo ocular Pero escribe en Roma . y, por tanto, podría haber inventado el relato, sin apenas riesgo de ser denunciado como falsario por los testigos oculares supervivientes de la guerra judía.

Tácito cuenta que Vespasiano obró dos curaciones milagrosas, hacia el año 70 d. C., en Alejandría. También aquí se trata de pequeñas historias, no de referencias genéricas al poder curativo de Vespasiano[103]. Tácito asegura al final que conoció la historia por testigos oculares. «Los dos sucesos los cuentan testigos oculares ahora, cuando un relato falso no les acarrearía ya ningún beneficio» (Tácito, *hist.* IV, 81, 3). Tácito escribe hacia los años 104-110 d. C.; para entonces la casa Flavia era cosa del pasado. Había hablado con testigos oculares —no hay razón para dudarlo—.

Los relatos taumatúrgicos de F. Josefo y de Tácito son comparables, dentro de la historia de las tradiciones, con los relatos taumatúrgicos del cristianismo primitivo: entre el suceso narrado y el escrito median en ambos historiadores entre veinticinco y treinta y cinco años. Esto se corresponde con la distancia temporal del evangelio de Mc respecto a la actividad de Jesús (de treinta a treinta y cinco años). Se trata además de relatos breves, no de apuntes genéricos. Como punto de partida de la tradición aparecen los testigos oculares. En ningún caso hay un relato exento de finalidades: F. Josefo intenta «proclamar» la sabiduría superior de Salomón; la tradición asumida por Tácito trata de legitimar el poder de Vespasiano, usurpador sin ascendencia dinástica que evidenciaba un déficit de legitimidad.

Del mismo modo que los milagros de Vespasiano se difundieron en amplios círculos —y sólo así podían cumplir su función propagandística—, los milagros de Jesús fueron narrados en su entorno desde muy temprano. El carácter de muchos relatos taumatúrgicos no es específicamente «cristiano»: no encontramos en ellos un dicho de Jesús precedido de la frase «os aseguro» (ἀμήν), aunque esta fórmula de aseveración sería algo lógico para introducir un dicho salvífico. Falta la idea de seguimiento (con la única excepción de Mc 10, 52). Y la referencia al fin del mundo. La «fe» es una confianza general en la capacidad taumatúrgica de Jesús. Sólo los pocos relatos que M. Dibelius clasificó entre los paradigmas poseen contenidos cristianos característicos[104]: la curación del paralítico

103 Cf. sobre estas historias milagrosas, K Berger, *Einfuhrung*, 79 Es un dato a favor que el milagro se produzca en el marco de una audiencia El término «petitio» es aquí el adecuado· el tema tradicional de la petición al taumaturgo aparece en forma de una súplica durante una audiencia Pero el relato pone de relieve hasta qué punto queda rebasado el horizonte empírico de una audiencia normal Vespasiano se resiste en un principio Para el trasfondo de estos milagros de Vespasiano, cf H Schwier, *Tempel und Tempelzerstorung Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten judisch-romischen Krieg (66-74 n Chr)* (NTOA 11), Freiburg (Suiza) 1989, 293-295.

104 Cf M Dibelius, *Historia de las formas evangélicas*, 51s.

acredita la plena facultad para perdonar pecados (Mc 2, 1-12); la curación de la mano atrofiada, la relatividad del precepto sabático (Mc 3, 1-6); la curación en la sinagoga, la nueva enseñanza con plena autoridad (Mc 1, 3-28); el ciego de Jericó, la capacitación para el seguimiento (Mc 10, 46-52).

Sin embargo, habida cuenta de que el tránsito entre paradigma y «novela» es fluido —como indica ya la distinción de M. Dibelius entre paradigmas de tipo puro y menos puro—, no es recomendable hacer de la presencia o ausencia de temas cristianos específicos el fundamento para una división de los géneros. Se trata siempre de relatos de milagros; en un caso, con el sello de los trasmisores cristianos; en otro, dentro de una forma literaria abierta y accesible a todo el pueblo.

c) *¿Dónde se trasmitieron los relatos de milagros?*

Si admitimos que una buena parte de las historias taumatúrgicas eran (también) tradición popular, estamos fijando ya los términos de su difusión: probablemente fueron narradas en el territorio siro-palestino; pero, como tradición popular, esas historias fueron narradas sobre todo en Palestina y territorios limítrofes.

La investigación del episodio de la mujer sirofenicia ha mostrado que los narradores conocían de cerca los territorios limítrofes de Tiro y Palestina. ¿Hay otros relatos taumatúrgicos que permiten detectar su probable connotación local? Podemos mencionar aquí los tres relatos ligados al «mar» de Galilea: el apaciguamiento de la tempestad (Mc 4, 35-41), la curación del geraseno (Mc 5, 1-20) y Jesús caminando sobre el lago (Mc 6, 45-52). Sorprende que en ellos se llame «mar» al lago de Genesaret; este nombre de «mar» forma parte del vocabulario tradicional en los tres relatos. Ya en la antigüedad, un crítico del cristianismo se escandalizó de tal denominación —probablemente era Porfirio, cuyas objeciones cargadas de escepticismo contra la fiabilidad histórica de los evangelios recoge Macario de Magnesia[105]—.

105 Sobre Macario de Magnesia, que escribió una apología hacia el año 400 d C, cf B Altaner, *Patrología*, Madrid [4]1956, 292 Otra prueba de que Macario intenta responder a la crítica del neoplatónico Porfirio (*ca* 234-301/305) contra el cristianismo es el texto de Jerónimo que reproducimos líneas más adelante y donde éste trata de refutar a Porfirio Algunos investigadores, no obstante, identifican al crítico anonimo con Hierocles (cf M Stern, GLAJJ II, 425s, nota 8)

«En realidad, los que hablan de la verdadera naturaleza de los lugares, dicen que allí no había mar (ϑαλασσαν) sino un pequeño lago (λιμνην) que se forma, alimentado por un río, al pie de la montaña en territorio galileo, cerca de la ciudad de Tiberiades, en solo dos horas se puede cruzar este lago en pequeñas embarcaciones y no es lo bastante grande para levantar olas ni tempestades Marcos se mueve, pues, fuera de la verdad » (Macario de Magnesia, *Apokritikos* III, 6)[106]

Lo que Porfirio consideró motivo suficiente para cuestionar la verdad historica de los relatos evangélicos, para la investigación historico-critica moderna es un indicador de las condiciones geneticas de los textos de los evangelios El término «mar» aplicado a un lago pequeño —un uso totalmente desconocido en griego— sugiere la connotacion linguistica y localista de las tradiciones evangélicas Es evidente, por una parte, su trasfondo semitico, y encontramos aqui, por otra, el pequeño mundo de la gente llana de Galilea, a cuyos ojos un lago podia convertirse en «mar»

El primer argumento fue esgrimido ya por Jeronimo contra Porfirio Escribe en la exposicion de Gen 1, 10

«Et congregationes aquarum vocavit maria Notandum quod omnis congregatio aquarum, sive salsae sint sive dulces, iuxta idioma linguae hebraicae maria nuncupentur Frustra igitur Porphyrius evangelistas ad faciendum ignorantibus miraculum eo, quod dominus super mare ambulaverit, pro lacu Genesareth mare appellasse calumniatur, cum omnis lacus et aquarum congregatio maria nuncupentur» (*Haebr Quaest in Gen 1, 10*)[107]

En hebreo, *yam* significa tanto «mar» como «lago» Los LXX lo traducen, con muy pocas excepciones[108], por ϑαλασσα, aunque se refiera inequivocamente a un mar interior, como el mar Muerto (cf LXX Gen 14, 3, 2 Re 14, 25, Jl 2, 20) o el lago de Genesaret (Num 34, 11, Jos 12, 3, 13, 27) El Talmud babilonico entiende por los «mares» de Sal 24, 2 lagos menores y el «gran mar»[109] «Dice (el Sal 24, 2) 'El fundo (la tierra de Israel)

106 Porfirio hace notar igualmente que en el exorcismo de Mc 5, 1ss se trata de un lago (λιμνη) y no de un mar profundo (ϑαλασσα) (en Macario de Magnesia, *Apokritikos* III, 4)

107 Todavia el teologo bizantino Teofilacto de Acrida († hacia 1108) intenta justificar en su *Enarratio in Evangelium Joannis* el uso linguistico del nuevo testamento ϑαλασσαν δε λεγει την λιμνην τα γαρ συστηματα των ὑδατων ϑαλασσας ἐκαλεσεν ἡ ϑεια Γραφη (cf Migne, PG 123 1284)

108 Son excepciones *yam* = poniente (2 Cron 4, 4), o «mar de metal fundido» en el templo (2 Cron 4 2), o «playa» (Job 6, 3)

109 Lugares paralelos con nombres de mares a veces diferentes, son pKil 9, 32c y pKeth 12, 35b Sobre los diversos intentos de identificacion, cf P Billerbeck, *Kommentar*, 185 Pequeños lagos, como el Semeconitis o incluso el lago de Fiale pudieron llamarse *yam* (= mar)

sobre los mares y la afianzó sobre las corrientes'. Estos son los siete mares y los cuatro ríos que rodean a la tierra de Israel Los siete mares son los siguientes el mar de Tiberíades, el de Sedón, el de Shajlat, el de Chilta, el de Sibki, el de Paneas y el gran mar» (Baba Bathra 74b) El θαλασσα neotestamentario debe entenderse, pues, a la luz de los usos linguísticos semitas La presencia de tales usos en los evangelios puede ser indicio de que éstos nacieron en un territorio donde las lenguas semíticas influyeron directa o indirectamente en el vocabulario Lo cual apunta al este del Imperio romano los evangelios nacieron allí, o sus autores proceden de allí, o las tradiciones recogidas por ellos tienen allí su origen

Nuestra segunda reflexion incide en lo mismo La designación de un lago como «mar» puede sugerir un mundo vital reducido Para pequeños campesinos y pescadores de Galilea, el lago de Genesaret podía convertirse en verdadero mar Podemos aducir dos analogías al respecto Aristóteles menciona en su *Meteorologia* diversos ríos que no desembocan en el mar «En Grecia ocurre este fenómeno de la naturaleza en mucha menor medida, pero al pie del Cáucaso está el lago que los nativos llaman mar, se alimenta de muchos grandes ríos, pero no tiene salida visible, después de un curso subterráneo, reaparece en el país de los koraxos, en la denominada sima del Ponto Es un lugar inmensamente profundo del mar (Negro)» (*Meteor* 1, 13, 351)

Aristóteles se refiere quizá al mar Caspio En todo caso, para él es un λίμνη lo que para los «nativos» constituye un θαλαττα Una diferenciación similar entre el uso linguistico de los «nativos» y el de los autores que escriben desde una perspectiva más amplia se puede establecer en el caso del «mar Muerto» Para la mayoría de los autores antiguos era un «lago», un λίμνη o *lacus*[110] Sólo en casos aislados aparece la denominación de «mar» Ya Pompeyo Trogo (finales del siglo I a C) utiliza esta denominación junto al nombre de *lacus* «In ea regione latus lacus est, qui propter magnitudinem aquae et immobilitatem Mortuum Mare dicitur» (en Justino, *Epitome* 3, 6 = GLAJJ I 137, p 336)[111] Detrás de este «dicitur» estan probablemente los nativos de Judea Porque ellos llamaron siempre al «mar Muerto» *yam*[112], o «mar del desierto» (Dt 3, 17, 4, 49, Jos

110 Cf Aristoteles, *Meteor* I, 3, 359 (= GLAJJ I, 3, p 7), Jeronimo de Cardia (GLAJJ I, 10, p 19), Diodoro Siculo, *Bibl Hist* II, 48, 6 (GLAJJ I, 59, p 173), XIX, 98 (GLAJJ I, 62, p 176), Estrabon, *Geogr* XVI, 2, 34 (GLAJJ I, 115, p 294), Vitruvio, *Architectura* VIII, 3, 8 (GLAJJ I, 140, p 346), Seneca, *Nat Quaest* III, 25, 5 (GLAJJ I, 187, p 432), Plinio el Viejo, *Nat Hist* VII, 65 (GLAJJ I, 207, p 482s), V, 71 (GLAJJ I, 204, p 469), Claudio Tolomeo, *Geogr* V, 15, 2 (GLAJJ II, 337a, p 167), Alejandro de Afrodisia, *In Arist Meteor* II, 359a (GLAJJ II, 400, p 336), Solino, *Collectanea Rerum Memorabilium* I, 56 (GLAJJ II, 448, p 417)

111 Este pasaje es el documento mas antiguo sobre el nombre de «mar Muerto», que presumiblemente fue sugerido por la expresion hebrea «mar del desierto» Quiza F Josefo presupone ya este nombre cuando describe el lago Asfalitis como «salado y esteril» (ἄγονος) (*bell* 4, 56) El *araba* hebreo tiene asimismo el significado de *sterilis*

112 Cf V Burr, *Nostrum mare Ursprung und Geschichte der Namen des Mittelmeeres und seiner Teilmeere im Altertum* (Wurzburger Studien zur Altertumswissenschaft, 4), Stuttgart 1932, 89

3, 16, 2 Re 14, 25), o «mar salado» (Gén 14, 3, Núm 34, 3.12), o «mar anterior u oriental» (Jl 2, 20, Ez 47, 18, Zac 14, 8) Para los judíos, el este estaba «delante», por eso podían llamar al mar Muerto «mar anterior» en contraposición al mar Mediterráneo (el «mar posterior») Hay un pasaje donde la palabra *yam* sin calificativo puede significar el mar Muerto «Vinieron mensajeros que avisaron a Josafat diciendo Una gran multitud procedente de Edom, al otro lado del mar, se dirige contra ti» (2 Crón 20, 2) El nombre de «mar» aplicado al lago salobre del desierto en el valle del Jordán podría ser, pues, de origen local, pero desde el siglo II d C este nombre se difundió también fuera de Palestina

Llegamos así a la siguiente hipótesis sólo desde el entorno inmediato se aplica el nombre de «mar» a un lago Desde una perspectiva lejana se habla de «lago»

Contra esto cabe objetar que el nombre de «mar Muerto» se difundió también fuera de Palestina a partir del siglo II Esta «excepción» confirma la regla, ya que los autores antiguos que aplican el término *mare* o ϑάλασσα al «mar Muerto» suelen utilizar este término con cautela Pompeyo Trogo llama al lago *lacus* y hace constar el nombre de «mortuum mare» como designación recogida de otros (GLAJJ I, 137, p. 336) Tácito lo llama «lacus», pero matiza «Lacus immenso ambitu, specie maris» (*Hist* V, 6, 2 = GLAJJ II, 281, p 20) De modo semejante se expresa Pausanias habla primero de un lago (λιμνη) y añade en una oración de relativo que este lago se llama «mar Muerto» (ϑάλασσα, *Graec Descr* V, 7, 4s = GLAJJ II, 356, p 194) Elio Arístides se informo en Escitópolis sobre este lago (λίμνη) «que algunos llaman ahora mar» (*Or* XXXVI, 82, 88 = GLAJJ II, 370, p 218) Galeno hace referencia a un lago con dos denominaciones unos lo llaman «mar Muerto», otros, «mar Asfalitis», aclara que en realidad es un «lago» En un pasaje habla de un «lago muerto» (*De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* IV, 20 = GLAJJ II, 381, p 316)[113] En terminos parecidos se expresa Dión Crisóstomo, que conoce sin duda el nombre de «mar Muerto», pero lo transmuta en «aguas muertas» (το ὕδωϱ νεκϱον) (en Sinesio, *Vita Dionis* II, 317 = GLAJJ I, 251, p 539) Todos estos pasajes indican que para los autores antiguos el «mar Muerto» es en realidad un lago Explican el uso insólito, bien por las dimensiones y la inmovilidad del lago (así Pompeyo Trogo) o por su esterilidad (así Olimpiodoro, *In Aristotelis Meteora Commentaria* = GLAJJ II, 552, p 680s)[114]. El contenido salino del agua hace en realidad que el «mar Muerto» se asemeje al mar abierto Pero si este lago relativamente grande es llamado «mar» con cierta reserva fuera de Palesti-

113 En otro pasaje del mismo escrito, Galeno glosa el termino «mar Muerto» (την νεκϱαν ὀνομαζομενην ϑαλασσα) con las palabras ἐστι δ' αὑτη λιμνη τις (IX, 2, 10 = GLAJJ II, 386, p 324)

114 Olimpiodoro (siglo VI d C) es uno de los pocos escritores antiguos que hablan de «mar Muerto» sin reserva alguna Tambien Eusebio, *Onom* 16, 2, escribe sin reservas «mar Muerto» En *Onom* 100, 4 utiliza, en cambio, el nombre biblico de ϑαλασσα ἡ ἁλυκη, y añade ἡ καλουμενα νεκϱα και ἀσφαλτῖτις

na, la reserva estará más justificada ante el pequeño lago galileo de agua dulce mencionado en los evangelios.

Si los tres relatos de Mc (al igual que el resto de su evangelio) hablan de «mar» en referencia al lago galileo, podemos concluir que estos relatos surgieron en las cercanías de este lago. Sus narradores habitan un mundo vital donde el gran mar está fuera del horizonte inmediato. Por eso se comprende que Lc modifique el uso lingüístico: donde Mc habla de ϑάλασσα, él escribe λίμνη (Lc 8, 22.23.33); contempla Palestina desde una mayor distancia. Hech denota que el gran mundo mediterráneo le es familiar.

¿Hay otros indicios en los tres relatos taumatúrgicos que puedan confirmar nuestra hipótesis sobre su impronta local? El exorcismo junto al lago (Mc 5, 1-20) contiene indicaciones más precisas sobre la comarca y los lugares, pero también un evidente error geográfico. Gerasa se asienta en las alrededores del lago de Galilea, aunque dista unos 50 km de él. El relato en su forma actual parece identificar la «región de los gerasenos» (5, 1) con la «Decápolis» (5, 20). Gerasa experimentó una súbita prosperidad en la segunda mitad del siglo I d. C.[115]. El plano rectangular de la ciudad, visible todavía hoy, fue trazado entonces con el *cardo* y el decumano. Posiblemente la ciudad pudo ser considerada durante un período como la localidad principal de la Decápolis.

A pesar del error geográfico, el relato encaja bien en las tensiones existentes entre la Decápolis y los vecinos judíos. Parece que los primeros narradores conocían bien esas tensiones.

La Decápolis fue una creación de los romanos[116]. Cuando Pompeyo incorporó Siria al Imperio romano el año 63 a. C., liberó las ciudades helenísticas de la Jordania oriental del dominio judío (*ant* 14, 74-76). No es de extrañar que la mayor parte de las ciudades de la Decápolis, al aparecer las legiones romanas, saludaran aquel momento como la fecha decisiva de su historia. Iniciaron con ella

115 Cf C H Kraeling (ed), *Gerasa City of the Decapolis*, New Haven 1938, donde C H Kraeling, *The History of Gerasa*, 27-69, señala que «the real change in its character and life begins approximately with the second half of the first century» (35) Entonces se produjo «a definite upturn» (35) «The most important token of and element in Gerasa's transformation in the second half of the first century is its new, ambitious city plan» (40) Entre el año 22 y el 76 d C , se adopta el plano hipodamico de la ciudad «the city would hardly have ventured upon an expansion program of such magnitude as that implied in the new plan until some wealth and the possibility of continued prosperity were in evidence» (41)

116 Sobre la historia de la Decapolis, cf H Bietenhard, *Die syrische Dekapolis von Pompeius bis Trajan* (ANRW II, 8), Berlin-New York 1977, 220-261 E Schürer, *History* II, 85ss, espec 125ss

su calendario. Siguieron la era pompeyana Abila, Dión, Gadara, Gerasa, Kanata, Pela, Filadelfia e Hipos. En el siglo I d. C., las legiones romanas continuaron siendo garantes de su independencia —frente a distintos adversarios, entre ellos sus vecinos judíos, antiguos dominadores—. Las tensiones con éstos se manifestaron el año 44 d. C. en fuertes disputas sobre una aldea entre filadelfios y judíos, a las que puso fin el gobernador romano Fado (*ant* 20, 2). El año 66 d. C. hubo devastaciones del territorio de la Decápolis a raíz de un baño de sangre producido entre la población judía de Cesarea: «Todo el pueblo participó salvajemente en las matanzas de Cesarea, se distribuyó en bandas y arrasó las aldeas sirias y las ciudades vecinas de Filadelfia, Esebón, Gerasa, Pela y Escitópilis. Después cayeron sobre Gadara, Hipos y la comarca de Galanuítide, y destruyeron las localidades o las incendiaron» (*bell* 2, 458s). Las legiones romanas, también en este caso, tuvieron que restablecer la paz.

Esas tensiones entre los habitantes paganos de la Decápolis y los judíos son el horizonte que enmarca Mc 5, 1ss. Un exorcista judío llega al país vecino. Se encuentra con un poseso que está dominado por una «legión» de espíritus inmundos y vive en sitios impuros, como son los sepulcros. El poseso representa probablemente el mundo pagano, ya que los espíritus inmundos entran en los cerdos, que eran seres abominables para los judíos[117]. Una piara de cerdos sólo era imaginable en territorio pagano. A la vez que el antagonismo religioso entre judíos y paganos, el texto desvela el aspecto político: el demonio dice llamarse «legión»[118]. Representa todo un ejército. Su ruego más insistente a Jesús es que lo deje estar en el país... justamente lo que quería la potencia romana de ocupación. Es arrojado al mar —quizá porque allí se emplazaba la entrada al inframundo, pero sin duda también como un modo de expresar narrativamente el deseo de arrojar al mar a toda la legión—. Las legiones romanas pudieron sugerir el nexo entre la legión de demonios y los «cerdos». La legión X Fretensis se estacionaba en

117 Cf F Annen, *Heil fur die Heiden Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5, 1-20 parr)* (FTS 20), Frankfurt 1976, 162, sobre los «cerdos» en Mc 5, 1ss

118 T Reinach, *Mon Nom est Légion* REJ 47 (1903) 172-178, fue el primero en advertir las connotaciones políticas de este relato Vio en el poseso un símbolo del pueblo judío ocupado por los romanos Los cerdos figuraban en las insignias de éstos, su muerte al precipitarse por el acantilado es, en la interpretación de Reinach, el velado deseo agresivo contra los opresores Cuando yo propuse esta interpretacion en *Wundergeschichten*, 252s, desconocia el artículo de Reinach F Annen, *Heil*, 170s, 184, ha reconocido igualmente este ingrediente político, sin hacerlo tema capital de la narracion

Siria desde el año 6 d. C., participó en la guerra judía y en el asedio de Jerusalén y se asentó después en Judea. Sus insignias y sellos exhibían, entre otras cosas, la imagen del jabalí[119]. En los lugares donde era conocida la décima legión, el relato del exorcismo junto al lago despertaría sin duda el recuerdo de la guarnición romana. El episodio encontró mayor eco en el área siropalestina que en otras partes. Probablemente fue narrado aquí.

Hay un segundo rasgo en esta historia que delata posiblemente un nexo local: los gerasenos ruegan a Jesús que «abandone su territorio» (5, 17). En otras palabras, Jesús es expulsado cortésmente del país. Debe abandonar el territorio de la ciudad. Esto sería comprensible ante los perjuicios causados. Pero alguien que podía deshacer una «legión» con exorcismos era también indeseable por otros conceptos. El que deshacía una legión de demonios podría actuar contra otras legiones, máxime cuando en la Decápolis estaban bien informados sobre la resistencia judía contra Roma. Uno de los caudillos de la rebelión judía, Simón Bar Giora (= hijo del prosélito), procedía posiblemente de Gerasa (*bell* 4, 503). El distanciamiento frente a la rebelión judía contra los romanos era vital para Gesara y todas las ciudades helenísticas de Palestina. Ese distanciamiento se reforzaba con las actitudes antijudías. En muchas ciudades se procedió violentamente, al comienzo de la guerra, contra algunas minorías judías. Hubo asesinatos y pógromos en Escitópilis, Ascalón, Tolemaida, Tiro, Hipos y Gadara. Los gerasanos fueron una excepción: «Los gerasenos no dañaron a los judíos que elegían permanecer con ellos, y guiaron a los que deseaban abandonar la ciudad hasta la frontera» (*bell* 2, 480). Este destierro con «escolta» armoniza con la expulsión «cortés» de Jesús en Mc 5, 17. Lo cual no significa que Mc 5, 17 esté formulado bajo la impresión de los acontecimientos ocurridos el año 66 d. C. El trato relativamente «humano» dado a la minoría judía podría obedecer a una realidad estructural preexistente: Gerasa tenía derechos de asilo. El que se refugiaba en el «Zeus Phyxios» de la ciudad, como aquel Teón, hijo de Demetrio, que presumía hacia 69-70 de haber apoyado con un generoso donativo la construcción de un templo (*Gerasa*, inscr. n.° 5, n.° 6[120]), estaba bajo su protección. La ciudad apa-

119 Cf W Liebenam, *Feldzeichen*, en PRE VI, 2151-2161 Las insignias romanas mostraban el águila, el lobo, el minotauro, el caballo y el jabalí, este ultimo lo exhibían las insignias de la Legio I Italica, XX Valeria-Victrix, II Adiuntrix y X Fretensis (*ibi*, col 2157)

120 Cf C B Welles, *The Inscriptions*, en C H Kraeling, *Gerasa*, 355-404, *ibi* 375-378

rece más tarde con el título de «Gerasa hiera et asylo(s) et autonomos» (*Gerasa,* inscr. n.º 30, *ca.* hacia 130 d. C.)[121]. La piedad hacia los refugiados y los prófugos era aquí algo tradicional. La ciudad se distanció del espíritu rebelde de la región vecina, pero lo hizo de modo humano. ¿Hay una huella de esto en Mc 5, 1ss? No es seguro; pero cabe afirmar que lo que leemos en Mc 5, 1ss sobre la Decápolis encaja en nuestras (escasas) informaciones sobre este territorio.

No es posible concretar dónde circuló esta historia. El final indica que se difundió en la Decápolis; pero lo mismo podría haberse contado entre la población judía de Galilea: el orgullo por la superioridad del «Dios altísimo» (5, 7), temido por los demonios extranjeros (5, 6), responde a una perspectiva judía, y la aversión a lugares y animales impuros que evidencia el relato sería muy verosímil en aquellos que atribuían a los de «la otra orilla», con inquina de vecindad, todo lo impuro y lo repelente. En todo caso, el relato fue una tradición popular de carácter general sobre el exorcista Jesús, ya que faltan en él los rasgos específicamente cristianos.

Podemos sintetizar las reflexiones sobre los relatos taumatúrgicos. La historia de su trasmisión responde a ese «carácter transfronterizo» que constituye su estructura interna. Estos relatos sobrepasan constantemente la finitud e impotencia humana. Social y localmente franquearon pronto las «fronteras» al ser narrados más allá del círculo de los seguidores de Jesús. Se convirtieron en tradición popular y muchos de ellos circularon con esta etiqueta desde el principio. Localmente traspasaron asimismo las fronteras: probablemente fueron difundidos pronto en territorios vecinos de Palestina, aunque es evidente su nexo original con la región galileo-judía. El evangelista Marcos reinsertó esta tradición «suelta» en el evangelio. El hace ver en su exposición del itinerario de Jesús que al autor de los milagros sólo se le entiende correctamente recorriendo su camino hasta la cruz.

Llegamos así al siguiente resultado: las partes decisivas de los dichos de Jesús eran tradiciones discipulares, y una parte de la tradición narrativa —como los milagros de signo profano—eran tradiciones populares. Los apotegmas se sitúan entre ambos géneros. ¿Quién fue su trasmisor?

121. C. B. Welles, *Inscriptions,* 390s.

4. *Condiciones de trasmisión de los apotegmas*

Los apotegmas del nuevo testamento[122] son narraciones breves que contienen como núcleo un dicho de Jesús. La situación narrada da un «plus de sentido» a los dichos en forma de crítica, apología o confirmación de un aserto anterior, un plus que no tendría el dicho aislado[123]. Aunque los apotegmas pertenecen a la tradición narrativa[124], hay que distinguirlos netamente de los relatos taumatúrgicos. No suelen contener topónimos. La introducción narrativa rara vez se corresponde con la conclusión (como en Mc 8, 13; 10, 16) Sólo excepcionalmente nos dicen algo sobre la reacción de los interlocutores de Jesús y de los oyentes (como en Mc 10, 22; 12, 17.34 37). Generalmente finalizan con un dicho de Jesús. Aunque hay puntos de coincidencia entre los dos géneros literarios —como se advierte en los relatos catalogados entre los «apotegmas» o entre los «paradigmas» (por ejemplo, Mc 2, 1-12)—, es evidente que ambos géneros ofrecen condiciones de trasmisión diferentes. La comparación que establecemos a continuación se centra en tres preguntas: ¿quién trasmitió los apotegmas? ¿con qué fin eran trasmitidos? ¿en qué ámbito local germinaron y se difundieron?

122 Para la designación del género hay básicamente dos terminos disponibles «apotegma» (cf R Bultmann, *Geschichte*, 8ss) y «jría» (K Berger, *Hellenistische Gattungen*, 1092ss, *Formgeschichte*, 82ss) Ambos expresan aspectos diferentes del mismo genero «Apotegma», la referencia a una persona concreta que formuló la «sentencia», por este nexo personal el apotegma difiere de la *gnome* o sentencia general «Jría» expresa, en cambio, la relación situacional de la sentencia se trata de la «aplicación» (χρεια) de una sentencia general a un caso particular El termino «apotegma» comprende también los casos en que se deja de lado la relacion situacional de una sentencia de los 24 «apotegmas» de Aristoteles en Diógenes Laercio V, 17-21, siete aparecen sin referencia situacional A la inversa, el termino «jría» puede incluir tambien aquellos casos en que el acento recae sobre una acción sorprendente Ahora bien, si se considera que la vinculacion a la persona de Jesús es algo constitutivo en la tradicion jesuanica, el término «apotegma» sera mas apropiado, si se piensa primariamente en el «uso» parenético, habra que preferir «jría» Como el «apotegma» tiene la ventaja adicional de ser un término incorporado en la exégesis, he optado por el El termino «paradigma» propuesto por M Dibelius, *Historia de las formas evangelicas*, 45ss, quedaría ligado a su «teoría de la predicación», esta teoria anticipa una determinación funcional del genero que aun esta en debate El termino «apotegma» se refiere, en cambio, a un rasgo descriptivamente perceptible del genero que nadie discute

123 R C Tannehill, *Types and Function of Apophthegms in the Synoptic Gospels* (ANRW II, 25, 2), Berlin 1984, 1792-1829, ha propuesto una sistematizacion de esta secuencia de «stimulus» y «response» *correction, commendation, quest, objection, inquiry*

124 R Bultmann, *Geschichte*, 8ss, los incluyo en la «tradición de los dichos» porque sostiene que al comienzo de la tradición suele haber un dicho que sólo con posterioridad es enmarcado narrativamente Hoy se determina un género literario más por las estructuras sincrónicas del texto que por su anterior historia diacrónica

a) *¿Quién trasmitió los apotegmas?*

Los relatos taumatúrgicos contienen algunas indicaciones sobre los agentes de trasmisión, concretamente en los datos que ofrecen acerca de su difusión; pero tales datos faltan en los apotegmas. Nunca se indica en ellos que los interlocutores de Jesús difundan su enseñanza. Y sin embargo, algo de ella tenía que ser conocido: la gente espera de Jesús que se pronuncie sobre un problema en calidad de maestro (cf. Mc 12, 14.19.32). Aparecen testigos contra Jesús que afirman estar al corriente de sus enseñanzas (14, 55s); alegan contra él su vaticinio del templo. Su testimonio es considerado falso. Se trata de un dicho de Jesús que corre fuera del círculo de seguidores y que es rechazado en Mc como no auténtico, aunque en su núcleo podría emanar de Jesús. El evangelio de Marcos confirma, en cambio, la fama taumatúrgica de Jesús entre el pueblo, aunque Jesús desaprueba esa difusión de sus milagros.

Hay, no obstante, una referencia directa a la trasmisión de un apotegma. Al final de la unción de Betania leemos: «Os aseguro que en cualquier parte del mundo donde se pregone la buena noticia se recordará también en su honor lo que ha hecho ella» (Mc 14, 9). Cabe discutir si la historia de esta mujer debe entenderse como parte del evangelio o algo simplemente añadido a él; lo cierto es que el anuncio del evangelio y la trasmisión de este episodio son correlativos. La conclusión es obvia: los anunciadores del evangelio son también los trasmisores de este apotegma... y de otros[125].

Los roles sociales que aparecen en los apotegmas dan una referencia (analítica) más sobre posibles trasmisores: los adversarios de Jesús son escribas (Mc 2, 15; 7, 1ss; 12, 28ss; cf. 2, 6ss) o fariseos y saduceos que demuestran en la argumentación su conocimiento de la Escritura (Mc 10, 2ss; 10, 17ss; 12, 18ss), o son combatidos con «argumentos escriturísticos» (Mc 2, 25s). Jesús, por el contrario, es tratado como «maestro» (Mc 10, 17.20; 10, 35; 12, 14. 19.32). Está claro que el tipo de comunicación representado en los apotegmas es el de la disputa entre «letrados», es decir, entre sujetos de un rol especial que no puede ejercer cualquiera, mientras que el Jesús de los relatos taumatúrgicos entra en contacto con cual-

125 J Jeremias, *Markus 14, 9* ZNW 44 (1952-1953) 103-107 (reelaborado en *Abba*, Gottingen 1966, 115-120), interpretó Mc 14, 9 en sentido escatológico los ángeles harán valer la acción de la mujer el día del juicio para que Dios tenga piedad de ella, pero en el propio Mc hay sin duda una clara referencia a la misión, como indica el sentido iterativo de ὅπου ἐὰν Este podría ser también el sentido de la tradicion previa a Mc En la tradición de Mc, εὐαγγελιον significa el mensaje anunciado en la tierra

quiera. Parece obvio el postulado de que los apotegmas —a diferencia de los relatos taumatúrgicos— no son tradiciones populares de carácter general sino que están relacionados con determinados roles: aquellos que predicaban y enseñaban en el naciente cristianismo.

Una conclusión comparativa puede apoyar ese postulado: los apotegmas protocristianos son una variante del género de los «apotegmas» o «jrías», que presentó diversas formas en la antigüedad. Ofrecen sin duda algunas peculiaridades frente a la «jría» pura y simple, como son la introducción narrativa algo más amplia y el paso al diálogo; pero hay analogías de estas «peculiaridades» en la tradición antigua[126]. Las escuelas de retórica practicaban la «jría» y el «apotegma». Estas figuras integraban el bagaje del orador, un oficio cuya característica era el manejo profesional de la palabra[127].

Lamentablemente, apenas poseemos documentos sobre el uso concreto de los apotegmas sinópticos. El único ejemplo existente confirma las presunciones anteriores; encontramos el ejemplo en esa homilía protocristiana que es la segunda carta de Clemente:

> «Alguien preguntó al Señor por el momento de la llegada del reino de Dios, y él contestó: Cuando el dos sea uno, y lo externo como lo interno, y lo masculino sea uno con lo femenino, de suerte que no sea masculino ni femenino» (2 Clem 12, 2).

Así pues, los apotegmas no son probablemente tradición popular sino tradición comunitaria. Parece que dentro de las comunidades no eran enseñados por cualquiera, sino por maestros, predicadores, misioneros y carismáticos itinerantes. En tal supuesto, su radio de difusión social era «más limitado» que el de los relatos de milagros. Otras reflexiones apuntan en la misma dirección.

Los apotegmas sinópticos tienen la particularidad de que los interrogadores son o representan grupos. Los interlocutores de Jesús llevan generalmente nombres individuales, salvo algunos discípulos. En la vocación de los discípulos, éstos son llamados por su nombre (Mc 1, 16ss).

126. Las jrías y los apotegmas recogidos en Luciano, *Demonax* 12ss, son formalmente más afines a los apotegmas sinópticos porque contienen a menudo una introducción narrativa más amplia y diálogos breves. Pero todo el escrito muestra también analogías significativas con los evangelios; cf. H. Cancik, *Bios und Logos. Formgeschichtliche Untersuchungen zu Lukians «Demonax»*, en H. Cancik (ed.), *Markus-Philologie* (WUNT 33), Tübingen 1984, 115-130.

127. La fábula y la jría forman parte de los *progymnásmata*, ejercicios de paráfrasis y reelaboración de temas (cf. H. Gärtner, *Progymnásmata*, en KP IV, 1156). Por eso Quintiliano se ocupa de ellas en su *Institutio oratoria* I, 9, II, 14; X, 5, 11s.

Juan (Mc 9, 38-41) y Pedro (Mc 10, 28ss, Mt 18, 21ss) formulan preguntas en nombre de los discipulos o son preguntados en representacion de ellos (Mt 17, 24ss) Individualmente resaltan los Zebedeos (Mt 10, 35-40), y Marta y Maria (Lc 10, 38ss) Todas las personas mencionadas nominalmente pertenecen al grupo de seguidores mas intimos de Jesus En los relatos de milagros, por el contrario, los discipulos aparecen casi exclusivamente como colectivo Cuando alguno figura nominalmente (Mc 1, 29s, 5, 37, Mt 14, 28ss), se trata a veces de simples añadidos[128] Personas del pueblo que buscan ayuda son citadas en ocasiones por el nombre (Mc 5, 22, 10, 46) Esta diferencia puede entenderse asi en los relatos de milagros, los discipulos son presentados desde fuera, como un colectivo, desde una perspectiva externa aparecen como unidad Los apotegmas adoptan una perspectiva interna aqui, desde la vision de los seguidores mas cercanos de Jesus, los diversos grupos del mundo externo son percibidos colectivamente, «desde fuera»

b) *¿Qué función ejercían los apotegmas?*

Las analogías con los apotegmas de la antiguedad demuestran que éstos se empleaban a menudo en un tono crítico Hay sentencias punzantes que cuestionan convencionalismos, creencias y debilidades humanas Por eso la tradición cínica pudo encontrar una forma adecuada en este género literario Apotegmas clásicos son las sentencias de Diógenes recogidas por Diógenes Laercio VI, o la recopilacion de anécdotas de Luciano de Samosata sobre el filósofo cínico Demonax Es posible que la tradición jesuánica adoptase esta forma de expresión literaria por su carácter critico[129]

Sobre el fondo de estos elementos comunes señalemos una nota distintiva de la tradición jesuánica a diferencia de las anécdotas sobre Diógenes, donde los interlocutores son generalmente anónimos o personajes conocidos, como Alejandro Magno, la tradición

128 Mc 1, 29 menciona de nuevo a los discipulos que antes habian recibido la llamada de Jesus (1, 16-20), ahora forman una cierta unidad En Mc 5 37 aparece el mismo grupo (cf 9, 2, 13, 3, 14, 33) Mt 14, 28ss es un añadido al episodio de Jesus caminando sobre el lago que solo figura en Mt Jn 6, 5ss menciona nominalmente a los discipulos Felipe y Andres, una novedad frente al paralelo sinoptico, pero ambos aparecen tambien en otros lugares del evangelio de Juan (cf 12, 22) Textos que presentan a los discipulos colectivamente Mc 4, 38, 5, 31, 6, 35ss 45ss, 8, 1ss, 9, 14ss, 10, 46

129 R C Tannehill, *Apophthegms*, 1826, señala con razon que los apotegmas expresan «value conflicts» Acertado K Berger, *Hellenistische Gattungen* 1106 «Como la prehistoria de la jria hay que situarla sustancialmente en la esfera del pensamiento cinico, posee por naturaleza un matiz critico Porque el cinico pide la transmutacion de los valores Pero justamente ese matiz hace que las jrias y los apotegmas se presten al mensaje de Jesus»

sinóptica ofrece grupos típicos como interlocutores: escribas, fariseos, saduceos y herodianos. Tales grupos no representan un distanciamiento frente a las convicciones de toda la sociedad, sino frente a otros grupos de la misma sociedad. Jesús tampoco habla aquí como un «sabio» individual; lo hace como representante de un grupo; por ejemplo, cuando defiende la conducta de los discípulos (Mc 2, 18; 2, 23; 7, 2). Dicho de otro modo, en los apotegmas sinópticos un grupo da testimonio de sus convicciones y comportamientos desmarcándose de otros grupos de su entorno. Los apotegmas de los evangelios definen una identidad social. Difieren en esto claramente de los relatos de milagros: lo que éstos expresan de angustia, valores y esperanza, traspasa los límites de cada grupo particular. Cualquier individuo puede identificarse con ese mundo. Cuando se establecen en ellos diferencias, es para señalar la superación de tales diferencias o barreras respecto a los paganos (Mt 8, 5-13; Mc 5, 1-20; 7, 24-30). Encontramos, en cambio, deslindes frente a otros grupos del pueblo en los relatos taumatúrgicos de carácter apotegmático que M. Dibelius clasifica entre los paradigmas (Mc 2, 1-12; 3, 1-6; Lc 13, 10-17; 14, 2-6). Cabe afirmar, en una fórmula simplificadora, que los apotegmas ejercen una función social diferenciadora; y los relatos de milagros, una función social de traspaso de fronteras[130].

Los relatos con función social diferenciadora son siempre útiles, incluso fuera de su contexto original. Y es que la identidad social se está redefiniendo constantemente. En su origen, los apotegmas sirvieron para distinguir a un grupo judío frente a otros dentro del judaísmo; pero ya en Mc podemos observar la tendencia a emplear los apotegmas para diferenciar a los grupos cristianos frente al judaísmo en general. Una función secundaria se superpone a la función primaria[131].

Así, la serie de apotegmas (o de relatos de milagros con fuerte carácter apotegmático) Mc 2, 1–3, 6 convierte la oposición entre

130 Sobre la función transfronteriza de los relatos de milagros, cf mi libro *Urchristliche Wundergeschichten*, espec 251ss

131 Quiza puede detectarse ya esta superposicion en los interlocutores típicos de Jesús que presenta el evangelio de Mc éste suele mencionar a los «escribas» (21 veces), con menor frecuenta a los «fariseos» (12 veces) De «escribas» se habla tambien fuera de Palestina (especialmente en Roma, cf H J Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia 1960, 183-186, y las inscripciones n.° 7, 18, 67, 99 etc p 265ss) Los «fariseos» no constan documentalmente fuera de Palestina En esta mencion de los «escribas» difiere el evangelio de Marcos del judaísmo de la diáspora que él conocia, así sostiene D Luhrmann, *Mk*, 50s, cf Id , *Die Pharisaer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium* ZNW 78 (1987) 169-185

Jesús y sus adversarios en una hostilidad insalvable. El evangelista añade al final este apunte: «Nada más salir de la sinagoga, los fariseos se pusieron a planear con los herodianos el modo de acabar con Jesús» (3, 6). Esta hostilidad absoluta no nace de los conflictos inmediatamente anteriores; sólo en la estructura global del evangelio de Marcos representa un punto de enlace entre las discusiones y la pasión[132].

La hostilidad se va agravando a medida que se generaliza. El debate sobre lo «puro» y lo «impuro» es una disputa con fariseos; pero el evangelista intercala en este diálogo una referencia a todo el judaísmo: «Los fariseos, *y los judíos en general*, no comen sin lavarse antes las manos hasta el codo, aferrándose a la tradición de sus mayores» (Mc 7, 3). Probablemente, el uso de lavarse las manos antes de comer no era todavía una práctica general en tiempo de Jesús[133]; el texto hace una generalización anacrónica.

Sólo en el contexto de Mc adquieren los apotegmas esta función diferenciadora frente al judaísmo. Al margen de este contexto se puede detectar aún su función original de seña de identidad dentro del judaísmo. Podemos distinguir dos grupos de apotegmas: los breves de Mc 2, 1–3, 6 y los largos, que son las disputas del capítulo 12. El primer grupo incluye siempre un «argumento cristológico»: la apelación a la autoridad de Jesús como «Hijo del hombre» (Mc 2, 10), como «médico» (2, 17) y como «novio» (2, 19). En cuanto al contenido, estos apotegmas establecen normas que identifican a los seguidores de Jesús frente a los otros judíos: una mayor liberalidad en la mesa común (2, 15ss), en cuestiones de ayuno (2, 18ss) y en la observancia del sábado (2, 23ss), esferas normativas que eran consideradas en la vida cotidiana como barrera de separación entre judíos y paganos. Es interesante cómo se hace valer la autoridad personal de Jesús apelando a la experiencia y al sentido común: como los médicos visitan a los enfermos, Jesús atiende a los pecadores. No está bien ayunar mientras se celebra una boda; es lícito, por tanto, relegar los ayunos mientras dura la presencia de Jesús. El sábado fue instituido ya desde la creación

132 E Stegemann, *Von Kritik zur Feindschaft Eine Auslegung von Markus 2, 1-3, 6*, en W Schottroff-W Stegemann (eds), *Der Gott der kleinen Leute* II *Neues Testament*, Munchen-Gelnhausen 1979, 39-57, ha integrado con acierto «esta tradición de conflictos (al final, hostilidad) entre los primeros seguidores de Jesús y sus hermanos judíos» en el proceso de separación de judaismo y cristianismo después del año 70 d C

133 Probablemente, las normas de pureza cultual solo cobraron ese significado para la vida cotidiana cuando el templo fue destruido y la mesa doméstica asumió ciertos atributos del altar Por eso había que aproximarse a ella en pureza ritual Sobre las disposiciones rabínicas de lavado de las manos, cf P Billerbeck, *Kommentar* I, 695ss

con miras al hombre; de ahí que el «Hijo del hombre» sea dueño del sábado. La autoridad carismática de Jesús no aparece aquí como un «principio absoluto» que incluya toda una cristología[134].

El segundo grupo de disputas contiene, en cambio, una verdadera «argumentación teocéntrica»: Dios está por encima del emperador. Tácitamente viene a decirse que, si es obligado dar el denario al emperador por ser moneda de su pertenencia, con mayor motivo hay que darlo todo a Dios, el creador y propietario del mundo (12, 17). La resurrección de los muertos no aparece fundamentada en la resurrección de Jesús, sino en la fe en el Dios de Israel: por ser el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, es un Dios de vivos y no de muertos (12, 26s). Para el comportamiento del hombre son decisivos los preceptos de este Dios resumidos en el doble mandamiento del amor: el *shema* y el precepto del amor al prójimo. Un escriba y Jesús coinciden en esto (12, 28-34). La perícopa sobre el divorcio ofrece también la estructura de la argumentación «teocéntrica»: si Dios unió desde el principio hombre y mujer, nadie debe separarlos (10, 9).

La identidad de los grupos cristianos que se establece en los apotegmas implica elementos de coincidencia y elementos de diferencia respecto al judaísmo: las disputas con argumentación teocéntrica formulan unas convicciones que estos grupos comparten con sectores del judaísmo o con todos los judíos. Los apotegmas con argumentación «cristológica» tienen por objeto las normas por las que los cristianos difieren de la mayoría de los grupos judíos. En el curso de la historia de las tradiciones resalta la función diferenciadora, y en Mc es la que predomina. Para nosotros es importante la siguiente conclusión: las tradiciones con función diferenciadora hacia fuera no han podido ser trasmitidas dentro de los grupos excluidos. Son, evidentemente, tradiciones que se enseñan en el seno de la comunidad[135].

134 H -W Kuhn, *Altere Sammlungen im Markusevangelium* (StUNT 8), Gottingen 1971, 53-98, espec 80ss, infiere de los *logia* cristológicos de Mc 2, 1–3, 6 que los apotegmas van dirigidos a cristianos ya convencidos de la autoridad de Jesús el debate, a su juicio, no es tanto con un judaísmo externo a la comunidad, sino que se mantiene con el judeocristianismo Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el poder carismático que Jesus recaba en Mc 2, 1–3, 6 se basa a veces en experiencias generales. Esto permitiría dirigirse también a los de fuera De todas fomas, los problemas hacia fuera suelen cristalizar en problemas dentro de un grupo.

135 El evangelio de Mc elaboró una forma literaria propia para cuestiones disputadas y para problemas internos de la comunidad las enseñanzas privadas de Jesús junto a su predicación pública De ellas forman parte sus dos grandes discursos El discurso sobre las parabolas en Mc 4, 10ss trata de la construcción de la Iglesia, el apocalipsis de Mc 13, 3ss, de su destino en el tiempo final Mc 7, 17-23 aborda las cuestiones de

c) *¿Dónde se trasmitieron los apotegmas?*

A diferencia de los relatos de milagros, los apotegmas no contienen indicaciones topográficas[136]. A partir del contenido podemos descubrir a veces que narradores y oyentes situaron los apotegmas en un determinado paraje; las vocaciones, por ejemplo, junto al «mar» (Mc 1, 16-20; 2, 14). Lo que hemos observado antes sobre los relatos de milagros, vale también para estos breves relatos de vocación: están elaborados en una comarca donde el gran mar queda al margen del mundo vital. El banquete con los recaudadores es también localizable indirectamente; según el contexto de Mc, tiene lugar en Cafarnaún o cerca de ella[137]. Un puesto de recaudación en esta comarca sólo puede ser un puesto fronterizo[138]. Desde la división del reino herodeo el año 4 a. C., la frontera discurría, en efecto, entre Cafarnaún y Betsaida. Existió hasta el año 39 d. C.[139], para desaparecer después. El año 39 d. C. Agripa I unió los territorios

preceptos sobre manjares que preocupaban a las comunidades (cf Gal 2, 11-14) Mc 9, 28s previene contra la sobreestima del don carismatico de curacion en casos graves de posesión diabólica En 1 Cor 12–14 se nos advierte contra una sobrevaloración de los carismas Mc 9, 33ss censura las rivalidades jerárquicas —otro problema bien conocido en las comunidades (3 Jn)— Mc 10, 10-12 toma postura sobre la cuestion debatida del divorcio (cf 1 Cor 7, 10ss)

136 Cf R Bultmann, *Geschichte*, 67-69 Muchas indicaciones topograficas van sólo implicitas en los textos el «lago» en los relatos de vocacion Mc 1, 16-20, la «aduana» en Mc 2, 14, el templo en Mc 12, 41-44 Lo mismo vale para Jerusalén en Lc 13, 1-5, Galilea en Lc 13, 31-33 y Samaria en Lc 9, 51-56 Lugares nombrados explícitamente son unicamente «Betania» en Mc 14, 3-9 y Jerico en Lc 19, 1-10, dos apotegmas que sorprenden también por sus nombres personales concretos Simon el leproso y Zaqueo, el jefe de recaudadores (Los apotegmas localizados que menciona R Bultmann, *Geschichte*, 68, a saber, Mc 2, 1ss, Mt 8, 5ss y Mc 7, 24ss son, a mi juicio, inequívocamente relatos de milagros Estos relatos aparecen con frecuencia localizados)

137 La localizacion de la aduana en Cafanaún se desprende en el evangelio de Marcos del contexto siguiente (Mc 2, 1) La localización «junto al mar» (2, 13) podría haber pertenecido, en cambio, a la pericopa original El evangelio de los ebionitas localiza inequivocamente el puesto aduanero en las cercanias de Cafarnaún (cf E Hennecke-W Schneemelcher, *Apokryphen* I, 102) Lo que hemos señalado sobre la vocación de Levi (y sobre la comida con los publicanos) presupone que la tradicion conocía el emplazamiento de la aduana al norte del lago de Genesaret —punto central de la actividad de Jesús—

138 «Recaudador» era el encagardo de cobrar los caudales (derechos de mercado y servidumbre de paso) o los impuestos (sobre las profesiones, sobre las casas y sobre el consumo) (cf H Merkel, τελώνης, en DENT II, *sub voce*) No se trata, pues, sólo de aduanas Pero Mc 2, 13s indica que la aduana se halla junto al camino, y fuera de la localidad, cf ἐξῆλθεν en Mc 2, 13 El narrador penso muy probablemente en una aduana de caminos y fronteras

139 La frontera se mantuvo despues de la muerte del tetrarca Filipo el año 34 d C El emperador Tiberio, en efecto, asigno su territorio a la provincia de Siria, pero le dio un tratamiento administrativo especial, con obligacion de pagar el tributo separadamente de Siria (*ant* 18, 108)

de Galilea situados al oeste y al este del Jordán (*ant* 18, 252; *bell* 2, 183). Después de su muerte, el año 44 d. C., continuaron unidos, ya que Claudio envió entonces a Cuspio Fado a Palestina como gobernador, no sólo de Judea y Samaria sino de «Judea y todo el reino» (*ant* 19, 363). Claudio descartó expresamente la integración del reino en la provincia de Siria. Sólo una vez se podujo, transitoriamente, la separación de los territorios: el año 53 d. C. Claudio otorgó a Agripa II la anterior tetrarquía de Filipo y de Lisinias (*ant* 20, 138). De ese modo, el Jordán pasó a ser frontera una vez más. Pero ya el año siguiente Nerón, después de ser coronado, adjudicó algunas partes de Galilea y Perea a Agripa II (*ant* 20, 159; *bell* 2, 252), de suerte que éste pudo unificar la tetrarquía de Filipo con Galilea oriental. Tal situación duró hasta la muerte del rey en los años 90. Esto significa que desde el año 39 d. C. no hubo frontera en el Jordán ni, por tanto, necesidad de mantener un puesto aduanero en la zona, concretamente en una pequeña localidad como Cafarnaún[140]. Parece que los relatos sobre recaudadores y puestos aduaneros en esta comarca a la orilla norte del lago galileo surgieron antes del año 39, y fueron obra de narradores que conocían bien las circunstancias locales.

La perícopa del «óbolo de la viuda» denota asimismo un conocimiento cercano de unas circunstancias que el lector no conoce suficientemente (Mc 12, 41-44). Se habla aquí del «arca del tesoro» (τὸ γαζοφυλάκιον, v. 41.43) sin más explicaciones. Según F. Josefo, el templo albergaba en el atrio interior muchas arcas del tesoro (*bell* 5, 200); pero en una ocasión habla simplemente del «arca del tesoro»: el rey Agripa I, cuando pasó de su condición de preso bajo Tiberio a la condición de rey bajo Gayo, mandó colgar «dentro de los muros del templo, sobre el arca del tesoro» (ὑπὲρ τὸ γαζοφυλάκιον), una cadena de oro, regalo de Gayo en recuerdo de su cautiverio (*ant* 19, 294)[141]. Averiguar con exactitud el lugar de esta arca del tesoro no me parece relevante para nuestra problemática. Lo importante es que un judío familiarizado con el templo como F. Josefo puede hablar del «arca del tesoro» sin más explicaciones. La idea es obvia: la expresión «el arca del tesoro» surgió entre personas que conocían las circunstancias locales.

140 También aquí se parte de un supuesto (plausible, a mi juicio) antiguas fronteras de aduana pueden haberse mantenido para el cobro de derechos de aranceles interiores, aunque no coincidan ya con las fronteras políticas. No obstante, a los pocos recaudadores localizables los encontramos en zonas fronterizas Jericó (Lc 19, 1ss), Cesarea (*bell* 2, 287 292) y la ribera septentrional del lago galileo (Mc 2, 13s)

141 La referencia al pasaje de F Josefo, he de agradecérsela a S. Kochler-Maslo y R D Maslo

R. Bultmann estimó que muchos apotegmas nacieron en el seno de la comunidad primitiva de Palestina. Basó esta hipótesis en su afinidad formal con las disputas y las anécdotas rabínicas[142]. Pero esto es difícil de probar[143]. A la luz de la historia de las formas, los apotegmas sinópticos son al menos tan afines a los apotegmas de la tradición griega como a las disputas y anécdotas rabínicas. Al no ser posible aquí un análisis de los apotegmas desde la historia de las formas, me limito a unas pocas indicaciones: primero, cabe localizar algunos apotegmas en la Galilea del siglo I d. C. Mencionemos tres ejemplos:

Del escrito *La corona* (o *Las genealogías*), de Justo de Tiberíades[144], contemporáneo de F. Josefo, Diógenes Laercio extrae un apotegma incluido en el proceso contra Sócrates:

> «Durante el proceso contra él, Platón subió al estrado y dijo: 'Aunque yo sea, varones atenienses, el más joven de los que han subido a la tribuna . ', a lo que los jueces replicaron: '¡Baja, baja!'» (Diógenes Laercio II, 41).

Hay una anécdota sobre R. Eliezer ben Hircano (hacia 90 d. C.) que se suele interpretar a menudo como un encuentro con judeocristianos[145]. La reproducimos aquí porque recoge un apotegma que se ajusta a la tradición jesuánica de la segunda mitad del siglo I en Galilea:

> «Una vez salí de paseo por la calle superior del mercado de Séforis y me encontré con un [discípulo de Jeshu han-nosri y] Jacob, de Kjar Siknaya Me dijo: 'Está escrito en nuestra *torá*. No entregarás a la casa del Señor, tu Dios, paga de prostituta ni salario de prostituto (Dt 23, 19) ¿Se puede (mandar) hacer con ese dinero un excusado para el sumo sacerdote?'. No le contesté nada. El me di-

142 Cf R Bultmann, *Geschichte*, 49s, 57s, 60ss

143 Cf una investigación crítica de los paralelos rabínicos aducidos por R Bultmann en G G Porton, *The Pronouncement Story in Tannaitic Literature A Review of Bultmann's Theory*, en R C Tannehill (ed), *Pronouncement Studies* Semeia 20 (1981) 81-100 Resultado los apotegmas sinopticos tienen analogías mas proximas en los apotegmas de filosofos y politicos griegos Pero Porton subestima un tanto los paralelos rabínicos, a mi juicio sólo en ellos encontramos el uso de citas biblicas, solo ellos nos llevan a una proximidad inmediata con los inicios del cristianismo primitivo

144 Sobre Justo de Tiberíades, cf E Schurer, *History*, 34-37 F Josefo le atribuye expresamente una «educacion griega» (*vita* 40)

145 Cf el amplio analisis de la tradicion en J Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Uberlieferung* (EdF 82), Darmstadt 1978, 144-181 A tenor del mismo, la referencia explícita a «Jeshu han-nosri» es, con bastante seguridad, secundaria No se sabe si el Jacob que aparece en la anecdota era un judeocristiano, era en todo caso un «hereje»

jo 'Asi me enseño [Jeshu han-nosri] lo reunido como precio de prostitucion, volvera a ser precio de prostitucion (Miq 1, 7) Del lugar de inmundicia vino, al lugar de inmundicia volvera' Y el dicho me gusto» (bAboda zara 16a, cf tChullin II, 24, Qohelet Rabba I, 1, 8)

Como en muchos apotegmas sinópticos, se contraponen aquí dos textos de la Biblia (cf Mc 7, 1ss, 10, 2ss) No hay por que pensar que se trate de una tradición jesuánica apócrifa Sería perfectamente plausible atribuir el apotegma a un entorno galileo, que permitía el libre manejo de la Biblia y que trasmitió y conservo también disputas sinópticas Esto mismo es aplicable, *mutatis mutandis*, a una tradicion sobre el taumaturgo rabí Hanina ben Dosa (hacia el año 70), que vivio en la ciudad galilea de Arab —unos 10 km al norte de Nazaret—[146]

«Del rabi Hanina ben Dosa se contaba que una vez se levanto a rezar, entonces le mordio una serpiente venenosa, pero el no interrumpio la oracion Acudieron los discipulos y encontraron muerta la serpiente a la puerta de su cueva Entonces dijeron ¡Ay del hombre al que pica un aspid venenoso, ay del aspid venenoso que pica a Ben Dosa!» (Ber III, 20, cf jBer 9a, bBer 33a)

Es innegable la verosilimitud de que hubiera apotegmas y disputas en la Galilea del siglo I Las influencias greco-helenisticas son también posibles en este espacio Por eso, una forma afín a los apotegmas helenisticos no obsta para que los apotegmas sinópticos tengan un origen palestino

Además, lo característico de los apotegmas sinopticos no es tanto que un sabio brillante cuestione las convenciones de la sociedad (aunque no falten estos casos), sino la formulacion de normas grupales en polemica con otros grupos Por este rasgo formal, los apotegmas sinopticos se acercan a los dialogos academicos de los rabinos En ellos, las escuelas en disputa aparecen como interlocutoras con igualdad de derechos, formalmente reciben el mismo trato, como indica el típico esquema «la escuela de Hillel dijo a la escuela de Shammai Replicó la escuela de Shammai » (cf bGit 90a) La tradición jesuanica, por el contrario, otorga a Jesús mayor categoria formal Hay una asimetría entre el que pregunta y Jesus

146 G Vermes *Jesus the Jew A Historian s Reading of the Gospels* London 1973, 72ss, ve a Jesus arraigado en un entorno carismatico de Galilea que aparece tambien en Hanina ben Dosa

Los apotegmas jesuánicos se parecen en este punto a ciertas sentencias helenísticas, pero participan también de una «cultura de la controversia»[147] cuya existencia podemos presumir en la Palestina del siglo I d C.

Señalemos el resultado de nuestras investigaciones sobre las «pequeñas unidades» de la tradición jesuánica Al determinar su origen con mayor precisión a traves de indicios locales y cronológicos, nos encontramos con unas raíces palestinas o galileas El comienzo de la tradición de los dichos y de la tradición narrativa hay que buscarlo en los lugares donde actuó Jesús Cabe detectar dos posibles soportes de la tradición por una parte, discípulos de Jesús que conservan sus dichos (a veces en un marco narrativo) para orientar su vida de seguimiento, por otra, el pueblo deseoso de oír relatos apasionantes sobre los milagros de Jesús y sobre la muerte del Bautista Ambos soportes no se excluyen entre sí Los discípulos y seguidores de Jesús pudieron trasmitir tanto los dichos como los milagros, pero los relatos taumaturgicos se abrieron paso, más alla del grupo de seguidores, con mayor rapidez que los dichos de Jesús

147 Esta expresión es de D Dischon, *Die Kultur der Kontroverse in Israel*, Tel Aviv 1984 (hebr), libro que solo conozco a traves de un trabajo de seminario de M Jacobs (1987)

II

Colorido local y contexto histórico en las grandes unidades de la tradición sinóptica

Junto a las «pequeñas unidades» hay en los evangelios sinópticos «grandes unidades», como el relato de la infancia y el de la pasión, o el discurso apocalíptico de Mc 13. Estas grandes unidades abarcan varias perícopas, pero no son el resultado de su mera adición. Su composición es más bien previa a las partes, aunque acogieran secundariamente otras perícopas.

En las grandes unidades no cabe hablar de géneros sinópticos. Sin embargo, su composición es singular. El relato de la pasión no encuentra analogías en toda la antigüedad; aparecen en él, fundidos, elementos de las actas de mártires helenísticas y de las crónicas judías sobre los mártires, para formar un producto nuevo. La antigüedad ofrece, en numerosas variantes, narraciones milagrosas sobre el nacimiento de un gran personaje; pero los relatos de infancia de Mt y de Lc no se pueden considerar como concreción de una misma estructura genérica. No ofrecen unos modelos estructurales típicos como los relatos de milagros, las parábolas y los apotegmas. El apocalipsis sinóptico es también una composición singular. Aunque ofrece paralelos con numerosos temas concretos, en la literatura apocalíptica es insólito que el anunciador del futuro no sea un personaje perteneciente al pasado, sino un «contemporáneo».

Todas las grandes unidades se caracterizan por las citas, alusiones o temas del antiguo testamento. El relato de la pasión recoge el lamento de los salmos de sufrimiento. El apocalipsis sinóptico interpreta el futuro con los tintes más sombríos del libro de Daniel. El relato de la infancia mateano está conformado con citas de cumplimiento, y los primeros capítulos del evangelio de Lucas aparecen salpicados de himnos en lenguaje del antiguo testamento. Las grandes unidades apuntan a un entorno familiarizado con la Biblia. Esta proximidad a la Biblia indica que la tradición escriturística es más clara en ellas que en las pequeñas unidades.

Las grandes unidades difieren, pues, de las pequeñas por una mayor complejidad, individualidad y proximidad a la «escritura». En ellas se prepara el paso desde la tradición oral a los evangelios. Precisamente por eso sería importante para una historia de la tradición sinóptica determinar con mayor precisión su contexto histórico partiendo de los indicios de lugar y tiempo.

3

EL GRAN DISCURSO ESCATOLOGICO Y LA AMENAZA PARA EL TEMPLO DE JERUSALEN EL AÑO 40 D. C.

El «tiempo narrado» comprende en el evangelio de Marcos el tramo desde el bautismo a la pasión. En pocos pasajes se interrumpe este relato con anticipaciones y retrospecciones: en Mc 6, 14-29, con una retrospectiva sobre la muerte del Bautista, que temporalmente es anterior al envío de los discípulos (Mc 6, 7-13); en Mc 4 y 13, con un anticipo de la época posterior a la muerte de Jesús: éste describe en la instrucción sobre las parábolas la génesis y los peligros internos de la Iglesia (4, 13-32). En el discurso apocalíptico habla de las amenazas externas a la comunidad por guerras, cataclismos y persecuciones. En estas dos «enseñanzas esotéricas para los discípulos» tendría que hacerse trasparente, más que en cualquier otro pasaje, el trasfondo histórico de un texto sinóptico. Esto es válido especialmente para Mc 13. En efecto, los exegetas están de acuerdo en que este discurso elabora ciertas experiencias históricas en el marco de unas creencias apocalípticas[1].

Hay acuerdo en que se trata de experiencias de crisis Cabe distinguir tres tipos de interpretación que a veces aparecen combinados.

1. Muchos exegetas piensan en las persecuciones contra los cristianos como trasfondo empírico para Mc 13. Los versículos 9-13 desempeñan entonces un papel central. L Schottroff supone la existencia de una persecución bajo Vespasiano (68-79 d. C.) en la parte oriental del imperio[2] La ocasión fue, a su juicio, un mesianismo paleocristiano que el Es-

1 La inmensa bibliografía existente sobre Mc 13 aparece reseñada en G R Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, London-New York 1954 La de los años 1954-1967 esta recogida en visión panoramica por R Pesch, *Naherwartungen Tradition und Redaktion in Mk 13*, Dusseldorf 1968, 19-47 Para la investigación reciente, cf E Brandenburger, *Markus 13 und die Apokalyptik* (FRLANT 134), Gottingen 1984, 21-42

2 L Schottroff, *Die Gegenwart in der Apokalyptik der synoptischen Evangelien*, en D Hellholm (ed), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*,

tado consideró políticamente peligroso y fue rechazado por el evangelio de Mc Se explican así las advertencias sobre falsos profetas y pseudomesías El texto presupone, a su juicio, la destrucción del templo como un hecho del pasado M Hengel, por el contrario, piensa en la persecución de Nerón (*ca* 64 d C en Roma)[3] Estima que el evangelio de Mc apareció hacia el año 68 d C. en Roma, cuando aún estaba vivo el recuerdo de la persecución Mc 13, 12 refleja el proceso contra los cristianos documentado en Tácito, *ann* XV, 44· «Fueron arrestados primero aquellos que se confesaron culpables, y más tarde, por denuncia de éstos, muchos fueron acusados, no tanto de delito de incendio como de una actitud de odio al género humano» Mc 13, 12 da a entender, segun Hengel, que los cristianos exponían a sus «hermanos» cristianos a la muerte, Mc 13, 13, que eran odiados por todos Hengel cree que el evangelio de Mc apareció cuando las guerras civiles y las insurrecciones en Germania y Judea tras la muerte de Nerón, así como la previsible destruccion del templo de Jerusalén, habían despertado de nuevo las esperanzas apocalípticas Bo Reicke retrasa más la cronología de las persecuciones contra los cristianos aludidas en v 9-13[4] las identifica con las persecuciones contra la comunidad jerosolimitana referidas en Hech

2 Es frecuente considerar como base empírica la huida de la comunidad primitiva de Jerusalén, sea que Mc 13 constituya una invitación a la huida inminente o que contemple retrospectivamente esta huida El tema de la huida esbozado en 13, 14 pasa a ser aquí la clave de la interpretación Eusebio, *h e* III, 5, 2-3 refiere, en efecto, que la comunidad de Jerusalén se trasladó a Pela, al este del Jordán, inmediatamente antes de la guerra judía, atendiendo un oráculo Como muy poco antes se había desatado una persecución sobre la comunidad de Jerusalén —el año 62 el sumo sacerdote Anán había hecho ajusticiar a Santiago, el hermano del Señor, y a otros judíos (cristianos) desconocidos (F Josefo, *ant* 20, 200s)—,

Tubingen 1983, 707-728 N Walter, *Tempelzerstorung und synoptische Apokalypse* ZNW 57 (1966) 38-49, aduce buenas razones para una cronologia posterior a la destruccion del templo Este analisis situacional es plausible, a mi juicio, en lo que atañe a la redaccion Esto no excluye que se pueda encontrar una situación anterior para la tradicion recogida en Mc 13

3 M Hengel, *Entstehungszeit*, 1-45 A esta interpretacion sugestiva cabe oponer, a mi juicio, dos argumentos 1 La composicion literaria del evangelio de Marcos menciona las guerras (13, 6-8) antes que las persecuciones (13, 9-13), pero en realidad las persecuciones (*ca* 64 d C) precedieron a las guerras (66-70 a C) Parece que Mc las imagina como sincronicas Las guerras «no son aun el final» (v 7), y las persecuciones duran «hasta el final» (v 13) Mc indica asi una sucesion temporal aunque acaben las guerras, las persecuciones continuan 2 A este argumento cronologico se suma una reflexión de historia local los gobernadores y reyes mencionados hacen pensar en oriente habia reyes, sobre todo, en la parte oriental del imperio (cf D Braund, *Rome and the Friendly King The Character of the Client Kingship*, New York 1984) Los gobernadores solo ejercian funciones judiciales en la provincia, no en Romna

4 Bo Reicke, *Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem*, en *Studies in New Testament and Early christian Literature FS W Wikgren* (NT S 33), Leiden 1972, 121-134, espec 131ss

este extremo encaja también en el situación supuesta. Por eso hay quien opina que el propio evangelio de Mc debe entenderse como una llamada al éxodo de Jerusalén (W. Marxsen)[5], y quien presume que la tradición elaborada en Mc 13 se identifica con el oráculo mencionado en Eusebio (H. J. Schoeps, R. Pesch)[6]. Muchos han rechazado la historicidad del traslado a Pela[7]; pero es difícil negar que durante la guerra judía se produjo una emigración de fugitivos.

3. Las dos interpretaciones expuestas pueden armonizar con la hipótesis de que la amenaza del templo por la «abominación de la desolación» constituye el punto central de Mc 13. Es frecuente ver aquí un vaticinio *a posteriori*: el templo está ya destruido (así D. Lührmann)[8]; pero algunos lo consideran un verdadero vaticinio: la desgracia no se ha consumado, pero hay como una sombra planeando sobre el país. Caben dos situaciones: F. Hahn supone que la tradición elaborada en Mc 13 pertenece a la primera fase de la guerra judía, cuando la lucha se ceñía aún a Galilea. Los destinatarios del discurso, hasta entonces, sólo habían «oído» hablar (13, 7) de esta guerra. Viven con angustia el avance de las tropas hacia el sur y la amenaza del templo, donde verán la «abominación de la desolación» (13, 14). El apocalipsis sinóptico habría aparecido entonces entre los años 67-69, en Judea[9]. G. Hölscher piensa, en cambio, en la amenaza de profa-

5 W Marxsen, *El evangelista Marcos*, 108s, 126s Marxsen abandono más tarde su inteligente hipótesis

6 H J Schoeps, *Ebionitische Apokalyptik im Neuen Testament* ZNW 51 (1960) 101-111, R Pesch, *MkEv* II, 195s. R Pesch defendió aún la hipotesis de las hojas volantes en *Naherwartungen*, 20ss la tradición reelaborada en Mc 13 procede, en su opinión, de la crisis de Calígula, pero fue usada «inapropiadamente» hacia el año 70 d C en la comunidad de Mc

7 Así G Ludemann, *The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity A Critical Evaluation of the Pella-Tradition*, en E P Sanders (ed), *Jewish Christian Self-Definition* I, Philadelphia 1980, 161-173 considera la tradición de la huida a Pela una etiología fundacional de aquella comunidad cristiana Admite que la tradicion sobre la huida puede ser historica, solo su conexion con Pela seria secundaria Consta, en efecto, que en los años de guerra algunos representantes de la clase superior abandonaron Palestina (*bell* 2, 556) Parece que tambien Yohannán ben Zakkay logro huir de la Jerusalén sitiada (Abot de R Natan 4) El Teón, hijo de Demetrio, documentado en una inscripcion de Gerasa hacia el año 70, que se presenta alli pidiendo protección, podría ser igualmente un fugitivo de Palestina (cf C H Kraeling, *Gerasa*, 376s, inscripcion n ° 6) La comunidad primitiva de Jerusalen tuvo un motivo para la huida con la rebelión llegó al poder el sumo sacerdote Anán (*bell* 2, 563), que habia perseguido a la comunidad cuatro años antes (*ant* 20, 200s)

8 D Luhrmann, *Mk*, 222 En esta interpretación, la «abominación de la desolación» es relacionada con el asolamiento del templo por el ejército romano Sobre la serie de interpretaciones, cf G R Beasley-Murray, *A Commentary on Mark* 13, London 1957, 59-72

9 F Hahn, *Die Rede von der Parusie des Menschensohnes Markus 13*, en *Jesus und der Menschensohn FS A Vogtle*, Freiburg 1975, 240-266 Esta interesante interpretación tropieza con el hecho de que la guerra de Jerusalén comenzo con la aniquilación de una cohorte (*bell* 2, 449-450) Hubo luchas entre los partidos rebeldes (*bell* 2, 442-448) y un vano intento del legado sirio Cestio Galo de conquistar la ciudad de Jerusalén con su legión Esta fase inicial de la guerra acabó en fracaso para los romanos (*bell* 2, 499ss, 527ss) Así pues, «los de Judea» (Mc 13, 14) se enteraron de la guerra

nación del templo el año 40 a. C., cuando el emperador Calígula pretendió colocar su estatua en el templo. El legado sirio Petronio se había acercado ya con tropas a Tolemaida para llevar la estatua a Jerusalén por la fuerza, si era necesario Sólo la muerte repentina de Calígula el 24 de enero de 41 libró al país del desastre[10].

1. *Desfases entre texto y situación en Mc 13*

Las opiniones sobre la base empírica de Mc 13 son muy divergentes. Hay una triple tensión que impide inferir del texto una situación subyacente. Hay que contar en él con la mutua imbricación de tradición y redacción, de pasado y futuro, de realidad y lugares comunes (tópicos). Cada una de estas tensiones requiere un análisis cuidadoso.

a) Aunque Mc 13 es interpretado a menudo como un texto elaborado por el evangelista de modo coherente, es innegable la presencia de una tradición. Hay tensiones entre el marco y el discurso de Jesús. En 13, 5 y 13, 37, y a tenor de la situación descrita, Jesús se dirige a los «oyentes», pero en 13, 14 apela al «lector». En este último versículo invita primero al lector a comprender bien la enigmática expresión βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως[11]; y luego, a los habitantes de Judea a huir a los montes. La invitación a comprender bien y la invitación a huir se formulan en tercera persona; la primera en singular y la segunda en plural. Ambas se corresponden: la «abominación de la desolación» sólo se entiende correctamente si se toma como el motivo de la huida.

personalmente desde el principio, y no solo de oídas y a distancia F Hahn formuló, no obstante, con su investigación un criterio para cualquier análisis de situación ¿hubo una situación en la que las guerras se conocían solo de oídas, mientras que la «abominación de la desolación» era una amenaza directa?

10 G Holscher, *Der Ursprung der Apokalypse Mrk 13* ThBl 12 (1933) 193-202, dio la forma clásica a esta tesis, pero no fue su primer defensor Partiendo del texto de Mateo, F Spitta, *Die Offenbarung des Johannes*, Halle 1889, 493-496, refirió por primera vez el apocalipsis sinoptico a la crisis de Calígula, sin fundamentar la tesis (*ibi* p 496) Una crítica de esta posición ofrece P Bilde, *Afspejler Mark 13 et jødisk apokalyptisk forlaeg fra kriseaaret 40*, en S Pedersen (ed), *Nytestamentlige Studier*, Aarhus 1976, 103-133 Bilde solo ve una posible referencia a la situación del año 40 en los versículos sueltos 7, 14 y 18 Pero leyendolos en su contexto, no pueden referirse a ese año También aquí se formula un criterio importante para un análisis de situación no son tan solo elementos sueltos del texto los que deben ajustarse a la hipotetica situación, sino su combinación y orden sucesivo en todo el texto

11 Para la interpretación de esta advertencia al lector, cf G R Beasley-Murray, *Commentary*, 57, y R Pesch, *Naherwartungen*, 144s

El significado de la invitación a comprender bien es tema debatido. ¿El evangelista Marcos pide que al leer el libro de Daniel se preste atención a la «abominación de la desolación» (Dan 12, 11 y *passim*) para que todos adviertan que se está cumpliendo el antiguo vaticinio? Así lo entendió al menos el evangelista Mt. Remite expresamente a «Daniel» y localiza la abominación de la desolación en el templo, en el «lugar santo» (Mt 24, 15). Pero si ya Mc quiso decir esto, ¿por qué no remite con más claridad al antiguo testamento, como en Mc 1, 2; 7, 6s; 11, 17 y *passim*? Además, el libro de Daniel no habla de huida; ¡y la huida es precisamente la consecuencia inmediata de la presencia de la «abominación de la desolación»! La referencia a Daniel induciría a error al lector de Mc 13, 14. Lo único cierto es que la invitación que hace Mc 13, 14 a entender correctamente se refiere a la enigmática «abominación de la desolación» que precede en el texto. Invitaciones parecidas se hacen en Ap 13, 9.18; 17, 9.

Una segunda posibilidad es que el evangelista se refiera a su propio evangelio e invite al lector a explicar correctamente a los fieles el significado de la expresión «abominación de la desolación»[12]. Pero νοείτω no significa διερμηνευέτω (1 Cor 14, 27). Invitar a la recta comprensión no es lo mismo que invitar a interpretar algo para otros. Por lo demás, tratándose del evangelio de Mc, lo obvio sería una fórmula como Mc 4, 9: «¡Quien tenga oídos para oír, que oiga!», porque, aun estando en forma escrita, va destinado a ser leído en público (y, por tanto, a ser oído). El toque de atención al oyente que se hace en Ap 2, 7.11.17, etc., similar a Mc 4, 9, se refiere también a cartas escritas a las siete comunidades. Eso indica que las cartas eran leías en voz alta.

La más probable es, por eso, la tercera posibilidad: la llamada a la recta comprensión va dirigida a cada uno de los lectores. El lector es idéntico al sujeto que comprende. El debe extraer las consecuencias pertinentes para su vida. Aunque es interpelado como lector individual, la invitación a la huida vale para todos «los que viven en Judea». Entonces se supone que el texto será leído también por otros (individualmente)... en suma, que el texto circula como hoja volante. El evangelista Marcos no pudo haber escrito esto. El no piensa en lectores privados, sino en todos (13, 37). Todo se explica, en cambio, sin dificultad si Mc 13, 14 hace referencia a una fuente escrita que no estaba destinada a la difusión pública, sino

12. Así J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin 1909 (= 1987), 103, citando a C. Weizsäcker.

que invitaba en términos enigmáticos a la huida y debía ser ininteligible para los de fuera.

A estas fricciones entre la comunicación oral y la comunicación escrita se añade, en la relación entre marco y discurso, un problema de contenido: hay una pregunta por la destrucción del templo —«¿cuándo ocurrirá eso?»— y por la señal de que «todo eso está a punto de cumplirse» (Mc 13, 4). Pero la respuesta no guarda una relación clara con el templo. Y hasta cabe detectar una cierta contradicción: la pregunta apunta a un suceso que el evangelio de Marcos interpreta como cumplimiento de un vaticinio y realización del juicio divino (cf. Mc 12, 9), mientras que la respuesta habla de una «abominación». La palabra βδέλυγμα (abominación) suele ir referida en el antiguo testamento al culto idolátrico; designa un acto sacrílego del hombre, en modo alguno una acción de Dios. Por eso es difícil referir esta «abominación de la desolación» a la destrucción del templo[13]. Cuando el evangelista Lc lo hace (Lc 21, 20ss), desecha el incómodo vocablo βδέλυγμα y habla únicamente de la «desolación» de Jerusalén. Su reinterpretación del pasaje, refiriéndolo a la destrucción del templo y a la conquista de Jerusalén, requiere tal intervención en el texto original que resulta difícilmente imaginable que ese texto hubiera evocado a un lector antiguo la destrucción del templo. Pero en el marco del discurso escatológico se pregunta por la destrucción del templo. Caso de que Mc, al escribir 13, 14ss, pensara en esa destrucción, habría un desfase entre el marco y el discurso: Mc 13, 14ss podría haber sido aplicado eventual y secundariamente a la destrucción del templo, pero no parece que el texto original se refiriese a ella[14].

13 D Luhrmann, *Mk*, 222, identifica la «abominacion de la desolación» con la «destruccion de la ciudad y del templo» Esta destruccion no puede considerarse entonces como un justo castigo de Dios La «abominacion» sólo puede ser, a mi juicio, un acto sacrílego relacionado con la destruccion Podria ser un sacrilegio de los defensores o de los sitiadores Seria sacrilegio de los defensores la elección que hicieron los zelotas de un nuevo sumo sacerdote (*bell* 4, 155s), es la tesis de S Sowers, *The Circumstances and Recollection of the Pella Flight*. ThZ 26 (1970) 305-320 Si buscamos el sacrilegio por parte de los sitiadores, la «abominacion de la desolacion» podría ser la aparición del ejército romano, bajo el mando de Cestio Galo, en el monte Skopos el 17 de noviembre de 66 —es la tesis de J J Gunther, *The Fate of the Jerusalem Church The Flight to Pella* ThZ 29 (1973) 81-84— o, en la interpretación de W Schmithals, *Mk*, 575, la ofrenda romana de banderas en un santuario pagano mientras el templo ardía (*bell* 6, 316) Estas interpretaciones tienen en común el supuesto de un «vaticinium ex eventu» El que estima que se trata de un verdadero vaticinio suele aplicar la «abominación de la desolación» al anticristo Así lo hace especialmente M Hengel, *Entstehungszeit*, 29ss, 38ss Una vision panorámica de la exégesis en un pasado menos próximo ofrece G R Beasley-Murray, *Commentary*, 59-72

14 El evangelista Mc podría haber visto cumplido el vaticinio de la destruccion del templo en las guerras a las que hace referencia Mc 13, 7-8 La primera pregunta de 13,

Que Mc 13 elabora una tradición es bastante seguro, a mi juicio; lo incierto es *lo que* contiene esa tradición. Se observa una estructura en dos tiempos[15]: a la expresión «comienzo de los dolores» (13, 8) sigue «aquellos días» (13, 19.24), dentro de los cuales hay que distinguir entre una gran «tribulación» (13, 19) y la parusía «después de ella» (13, 24). El modelo original contiene, por tanto, al menos[16]:

—el comienzo de los dolores (13, 7-8)
—la tribulación (13, 14-20)
—la parusía (13, 24-27)

Pero esto es el contenido mínimo. Es posible que el modelo abarcara más partes, por ejemplo 13, 5s.12s.21-23[17]. Los v. 9-13 suelen asignarse a un estrato secundario: encontramos aquí algunos *logia* sobre persecución que podrían ser una tradición independiente. El evangelista Mateo los inserta en su discurso de envío Mt 10, 17-22, tratándolos como una unidad independiente. Pero podemos dejar abierto, provisionalmente, el tema de la delimitación exacta de un modelo en Mc 13. Quizá el análisis de la situación nos ofrezca un criterio adicional para determinar su alcance: lo que encaja en la situación reconstruida del texto podría tener origen en ella. Aquí es válida la siguiente regla metodológica: cuantos más sean los fragmentos que encajan en la hipotética situación y que no es necesario excluir como secundarios, tanto mejor. Porque nunca podemos estar seguros de que no formasen parte del presunto modelo.

b) Un segundo desfase entre texto y situación surge cuando en un determinado punto el texto pasa de un «pasado predicho» a un verdadero futuro. Sólo los fragmentos que se refieren a sucesos ya

5 por el momento de la destruccion del templo estaria contestada entonces en 13, 7-8, la segunda, por la 'señal' de los acontecimientos finales, en 13, 14

15 Esta division entre un «tiempo ultimo» antes del final y el tiempo final mismo tiene una analogia en Qumrán (observacion de H -W Kuhn) en 1QpHab VII, 1s se habla de la «ultima generación», y en VII, 12, del «ultimo tiempo» para el que el profeta ha recibido la revelacion (1QpHab VII, 2) El evangelista Marcos habria desarrollado esta división en dos tiempos en otra en tres tiempos el presente ya es el «comienzo de los dolores», pero despues no sigue simplemente la consumacion, sino un futuro intrahistórico (13, 14-23) en el que el hombre debe continuar haciendo méritos, solo despues viene la parusía cosmica, que será obra exclusiva de Dios y del Hijo del hombre (13, 24-27) Según H Conzelmann, *Geschichte und Eschaton nach Mc 13* ZNW 50 (1959) 210-221, este es el aporte principal de la redaccion marquiana

16 No tendría mucho sentido mencionar aqui todas las propuestas de contenido Remito al cuidadoso analisis de E Brandenburger, *Markus 13*, 21-42

17 Además del material minimo antes señalado, R Bultmann, *Geschichte*, 129, asigna 13, 12 y 21-22 al modelo originario F Hahn, *Rede*, 240ss, incluye 13, 9b 11-12 21-22 en la tradición Esto me parece obvio, especialmente la inclusion de 21-22 E Brandenburger, *Markus 13*, 21ss, quiere excluir precisamente estos versículos

presentes o incipientes, deben atribuirse al pasado. Pero ¿dónde está en Mc 13 o en su modelo el tránsito del supuesto futuro al real?

Hay que partir de las introducciones paralelas ὅταν δὲ ἀκούσητε (v. 7) y ὅταν δὲ ἴδητε (v. 14): los textos narran primero unos acontecimientos de los que los receptores «han oído» hablar. Los consideran como «el comienzo de los dolores». Pero los sucesos decisivos son «vistos», tanto el terrible acontecimiento que se oculta tras la expresión «abominación de la desolación» como la aparición salvadora del Hijo del hombre entre las nubes (13, 26). Todo indica, a mi juicio, que el autor de la tradición subyacente en Mc 13 se sitúa entre estas dos partes. Lo que vaticina en 13, 14 es para él un futuro inminente[18]. Así lo acreditan los siguientes argumentos:

La estructura bimembre sugiere el siguiente contraste entre los sucesos mencionados en los v. 5-8 y los mencionados después (v. 14): los primeros pertenecen al «comienzo de los dolores», pero «no son aún el final». Sólo es posible constatar esto con posterioridad: sólo en una mirada retrospectiva a los desastres bélicos mencionados en los v. 7-8 cabe afirmar que esos desastres no trajeron el final. Esta constatación sólo tiene sentido si los lectores u oyentes vieron alguna vez en las guerras y los desastres de v. 7s el final que ahora se rectifica. Pero el lector del pequeño apocalipsis abriga la esperanza de que si esos acontecimientos «no eran aún el final», éste vendrá con los acontecimientos futuros. Por eso queda a la espera del final tras el nuevo enfoque de 13, 14ss.

En efecto, el cuadro que aparece desde 13, 14ss muestra unas características que sólo cabe imaginar en sucesos realmente futuros. Así, no consta aún en qué estación del año se producirá la gran tribulación. De lo contrario carecería de sentido la invitación a orar para que no caiga en invierno (v. 18). No está claro si los falsos profetas y mesías pueden seducir a los elegidos antes de la parusía (v. 21-22): las falsas doctrinas «seducirán» a muchos según v. 5, y esto significa en visión retrospectiva que muchos «fueron» seducidos; pero el autor del apocalipsis en los v. 21-22 hace una reserva: los falsos profetas y mesías obran portentos y milagros para seducir a los elegidos «si es posible» (v. 22).

Los acontecimientos tienen una dimensión cósmica: sobrepasan todos los cataclismos ocurridos desde el comienzo de la creación[19].

18 Así J Wellhausen, *Mk*, 103, E Klostermann, *Mk*, 135, E Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen [3]1978, 157, W Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (ThHK 3), Berlin [5]1969, 266s, y otros

19 Cf Dan 12, 1 « será aquel un tiempo de angustia como no habrá habido hasta entonces otro desde que existen las naciones» Esta frase es asumida a principios del

Amenazan con aniquilar toda vida en la tierra. «Y si el Señor no abreviase aquellos días, no se salvaría nadie» (13, 20). Hay en perspectiva algo así como un nuevo diluvio. Probablemente no se hace referencia sólo a las guerras, porque de las guerras se ha hablado ya en 13, 7s. Lo que sigue desde 13, 14ss parece superar aún la atrocidad de las guerras.

Señalemos por último que el texto apunta a un comportamiento concreto: tras la aparición de un determinado suceso, los afectados deben huir a los montes. No es probable que esto sea el *vaticinium ex eventu* de una huida que ya se había producido; entonces cabría esperar más bien un vaticinio formulado en futuro: «Pero cuando la abominación de la desolación esté donde no debe, los que están en Judea *huirán* a los montes».

Otra cuestión es cuál fue la posición desde la que contempla los acontecimientos el evangelista Marcos. En teoría, lo que para la tradición era futuro podría ser para él pasado. Su punto de vista podría haberse desplazado al tiempo que media entre 13, 23 y 13, 24. Pero los argumentos aducidos en este sentido no son convincentes, a mi juicio.

1) La advertencia «vosotros estad sobre aviso; os he prevenido de todo» (13, 23) suena como si el autor quisiera decir que todo lo anterior ya ha ocurrido, pero que estos acontecimientos no pueden inquietar a los lectores, puesto que Jesús ya los predijo. E. Brandenburger apoya esta versión con expresiones análogas de la literatura apocalíptica que tienen, a su juicio, un carácter retrospectivo[20]. Pero una frase como «os he anticipado esto» aparece en Test Leví 19, 1; AsMois 11, 1 y Bar sir 84, 1 después de unos acontecimientos que desde la perspectiva del autor apocalíptico respectivo pertenecen al auténtico futuro. TestLeví 19 viene después de la promesa de la consagración de Leví como sacerdote y rey escatológico que se hace en TestLeví 18. AsMois 11, 1 viene después del vaticinio sobre la llegada del reino de Dios y la derrota de Satanás en cap. 10. A Bar sir 84 precede una descripción del cambio esca-

siglo I d C por AsMois 8, 1. «Y vendrán la venganza y la ira sobre ellos, como nunca las hubo entre ellos desde el comienzo del mundo hasta entonces » La frase anuncia en ambos casos acontecimientos futuros D. Luhrmann, *Markus 14, 55-64 Christologie und Zerstorung des Tempels im Markusevangelium* NTS 27 (1981) 457-474, 467s, infiere de la afirmación Mc 13, 19 (más allá de Dan 12, 1) segun la cual habrá una tribulación cual no la hubo desde el principio de la creación «ni volverá a haberla», que Mc quiere significar una tribulación intrahistórica a la que seguirá aún un tiempo histórico Pero la frase dice sólo que la tribulacion será la última de esa magnitud A ella no seguirá ninguna otra.

20 E Brandenburger, *Markus 13*, 75-87 con n 166

tológico de todos los valores en el juicio final Mc 13, 23, por tanto, no permite concluir en virtud de unas observaciones sobre historia de las formas que todo lo anterior ha sucedido ya

2) Hay quienes infieren de Mc 13, 20 que la tribulacion ha pasado «Y si el Señor no abreviase aquellos dias, no se salvaría nadie, pero en atencion a los elegidos que el escogio ha abreviado los dias» ἐκολοβωσεν es aoristo, lo que induce a L Schottroff a situar el punto de vista del autor inmediatamente antes de la parusia[21] Pero el aoristo podria significar simplemente que Dios habia decidido ya abreviar los dias[22] Mt conserva el aoristo al principio, pero pone el segundo ἐκολοβωσεν en futuro κολοβωθησονται (Mt 24, 22), es decir, considera el aoristo como futuro Probablemente tambien Mc lo entendio asi La «reducción de los dias» es un lugar común apocaliptico tradicional Originariamente entraño una experiencia concreta el calendario solar de 364 días del libro astronomico referido en Hen et (cap 72-82) abarca 1'25 dias menos que el año real, pero en algunos medios apocalipticos era considerado como el verdadero calendario, aunque no se siguiera en la tierra Si los cambios estacionales se producían en coincidencia con el calendario terreno supuestamente «erroneo», aunque hubieran tenido que producirse antes segun el calendario «verdadero» del cielo, solo quedaba una explicacion Dios habia abreviado el tiempo «verdadero» del cielo, por lo cual el tiempo real se acortaba para la tierra Es lo que da a entender Hen et 80, 2s

> «Y en los dias de los pecadores, los años se abreviaran, y la siembra se retrasara en su pais y en su campo »

En este contexto gana credibilidad la idea de que al final de los dias cambie la «velocidad del tiempo» y todo aparezca más tarde de lo esperado, segun Henet 80, 2 La demora es el castigo por el pecado de los hombres No obstante, la reduccion de los dias tiene un significado positivo en la mayor parte de los textos La anhelada redencion llegara antes de lo esperado a pesar de las demoras (Bar sir 20, 1, 83, 1, Bern 4, 3, 5 Esd 2, 13) Estos textos «positivos» se refieren siempre a sucesos futuros, como ocurriria tambien en Mc 13, 20[23]

21 L Schottroff, *Gegenwart*, 708
22 J Wellhausen, *Mc*, 104 «El preterito ἐκολοβωσεν en lugar del futuro se explica porque Dios habia tomado ya la decision »
23 «El tiempo se ha acortado», de 1 Cor 7, 29 podria entenderse tambien desde este topico apocaliptico (asi J Weiss, *Der erste Korintherbrief*, Gottingen 1910 [= 1970],

3) Un tercer argumento para situar la línea de transición del futuro ficticio al futuro auténtico entre Mc 13, 23 y 13, 24 es la advertencia recurrente contra los falsos profetas. Ella enmarca implícitamente la predicción de los acontecimientos anteriores a la parusía (Mc 13, 5s y 13, 21s). Los falsos profetas mencionados en 13, 5s son sin duda fenómenos históricos. Entonces, ¿el autor se refiere también en 13, 21s a hechos que él conocía? No es probable, ya que los falsos maestros de Mc 13, 5 actúan mediante la palabra. La declaración enfática «yo soy» sería pensable igualmente en profetas cristianos que anunciaban dichos de Jesús en primera persona. Los falsos profetas y falsos mesías de v. 21s actúan, en cambio, con signos y milagros. Se advierte aquí una elevación de nivel.

Por eso es probable que la perspectiva del evangelista Marcos, en coincidencia con la tradición, se sitúe entre los v. 13 y 14. Así lo indica también la frase que precede a la «abominación de la desolación»: «El que persevere hasta el *final* se salvará» (13, 13). Es lógico que después de estas palabras se hable efectivamente del final, y más cuando encontramos afirmaciones similares a Mc 13, 13 en el ámbito de los acontecimientos escatológicos (cf. Bar sir 70, 9; 4 Esd 7, 27s). También Mt pasa en este texto de la predicción ficticia a la auténtica; añade expresamente: καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος (cf. Mt 24, 14). Lc sólo puede (re)interpretar el texto y aplicarlo a sucesos ya ocurridos, modificándolo y reformulando totalmente el dicho sobre la perseverancia hasta el *final*. La palabra «final» no figura en él (cf. Lc 21, 19).

c) Un tercer desajuste entre texto y situación se da con el género literario. Mc 13 es una profecía apocalíptica. Es apocalíptica la idea de la necesidad de los acontecimientos históricos, que se expresa con δεῖ γενέσθαι en 13, 7. Pero no todo es reducible a este denominador. Así, encontramos la invitación concreta a huir a los montes (13, 14). Aquí no se dice lo que va a suceder sino cómo hay que comportarse en una determinada situación. No todo está fijado en el plan de Dios. Por eso cabe hablar de profecía apocalíptica. Esta suele apoyarse en temas ya dados y en lugares comunes. Llama especialmente la atención el recurso al apocalipsis de Daniel[24].

197). No es un paralelo objetivo, en cambio, Bar gr 9, 7, donde Dios abrevia los días de la luna por cólera Sobre la génesis del topico del acortamiento de los dias a partir de cálculos de calendario erróneos, cf K G Kuhn, *Zum Essenischen Kalendar* ZNW 52 (1961) 65-73, Id , ThL 85 (1960) 654-658

24 Cf la investigación rigurosa de todas las alusiones al profetismo bíblico y sus resonancias en L Hartmann, *Prophecy Interpreted* (CB NT Ser 1), Lund 1966

La expresión «es necesario que suceda» (v. 7) procede de Dan 2, 28; la «abominación de la desolación» (v. 14), de Dan 12, 11 (cf. 11, 31; 9, 27). Dan 12, 1 vaticina una «gran tribulación». Sobre todo, la aparición del Hijo del hombre entre nubes reproduce la visión del Hijo del hombre de Daniel (Dan 7, 13s). El autor interpreta, pues, el presente y el futuro a la luz de una tradición; por eso no se sabe nunca si recoge una tradición o refleja una situación. Que detrás de los *topoi* o lugares comunes se trasluce la realidad sólo puede demostrarse haciendo ver que la selección, combinación y modificación de los *topoi* tradicionales de Mc 13 se explican desde una determinada situación.

El vaticinio de «guerras, terremotos y hambre» en 13, 8 se considera generalmente como uso de lugares comunes apocalípticos. Pero olvidamos a veces que esos fenómenos son una pequeña parte del repertorio de terrores apocalípticos[25]. En Bar sir 70, 6-10, el repertorio abarca lo siguiente: muerte en guerra, muerte por calamidades, dificultades creadas por las propias personas, guerra de pueblos contra sus soberanos, terremotos, fuego, hambre. Bar sir 27, 1-15 ofrece toda una serie de terrores: desórdenes, magnicidios, numerosas muertes, espada, hambre por sequía, terremotos y fallas, fantasmas y demonios, fuego, violencia y grandes crímenes, injusticia y abusos, caos por mezcla de todos estos males. El *Apocalipsis de Abrahán* enumera diez plagas (30, 3-5): incendio de ciudades, epidemia del ganado, hambre, destrucción de los poderosos por terremotos y por la espada, granizo y nieve, animales salvajes, hambre y peste, matanzas y huida, tormentas y terremotos. Es impresionante la serie de plagas apocalípticas en Jub 23, 13 y en Ap 8–12; 15–16. Más afín a Mc 13, 7s es 4 Esd 9, 3: considera como señales del fin los «temblores de tierra, el caos entre los pueblos, los ataques entre las naciones, la agitación entre los gobernantes, la confusión entre los príncipes». En 4 Esd 13, 31 lo son las guerras «ciudad contra ciudad, lugar contra lugar, pueblo contra pueblo y reino contra reino»; pero los terrores tampoco coinciden aquí con los de Mc 13, 7s: en el evangelio de Marcos falta la referencia a los «príncipes», y en 4 Esd la predicción de hambres.

Si pasamos revista a las escenas apocalípticas más frecuentes, observamos que las calamidades mencionadas en Mc 13, 7s deno-

25 Sobre las plagas apocalípticas, cf P Volz, *Die Eschatologie der judischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tubingen 1934, 152ss La tríada veterotestamentaria de espada, hambre y peste (así en diversas secuencias de Jer 14, 12, 21, 7, 38, 2, Ez 5, 12, cf 14, 21) tampoco puede explicar el pasaje Mc 13, 7s, porque falta aquí precisamente la peste, que sólo Lc 21, 11 menciona Disiente E Schweizer, *Mk*, 151

tan cierto realismo. Es interesante la modificación que aporta Lc. Engloba la sección Mc 13, 7s = Lc 21, 10s en la serie de acontecimientos que preparan el final: la persecución mencionada después de ellos ocurre temporalmente «antes» (cf. Lc 21, 12). Lc piensa probablemente en la guerra judía, de la que Jesús habla ya anticipadamente en v. 10-11. Pero los terrores señalados por Mc no le bastan a Lc para describir los acontecimientos históricos; habla, al margen del texto de Mc, de «cosas espantosas y grandes señales en el cielo» (Lc 21, 11). La serie de terrores de Mc, «más escueta», ¿no apunta por eso mismo a una experiencia concreta? Sobre todo porque Mc se expresa con cautela: no habla de terremotos que producen un cataclismo universal, sino de σεισμοὶ κατὰ τόπους: temblores de tierra locales o regionales[26].

Caso de que haya una situación concreta detrás de los indudables tópicos, tendrá que ofrecer los siguientes rasgos: fenómenos como guerras entre reinos y entre pueblos, temblores de tierra locales o regionales y hambre (quizá también falsos maestros) pertenecen ya, como «comienzo de los dolores», al pasado. Se entendió que eran el «comienzo del fin»; pero esto resultó ser un error. Los receptores del mensaje no vivieron directamente esas guerras y espantos, sino que «oyeron» hablar de ellos. Tendremos que buscar, por tanto, unas guerras que 1. en el tiempo de redacción del texto fuesen un pasado próximo, 2. no se vivieran directamente en el lugar de redacción, pero 3. pudieran causar tan gran conmoción existencial en los receptores que algunos las vieran como un presagio del fin del mundo. Tuvo que ser una situación que perfilase los siguientes acontecimientos para el futuro inmediato: una enigmática «abominación de la desolación» aparecerá en un lugar santo donde en modo alguno debía «estar». Este lugar está próximo a los oyentes o lectores: ellos podrán «ver» allí la «abominación de la desolación». Su aparición introduce un tiempo de terror para los que viven en Judea; por eso deben huir. La huida podría ocurrir en invierno; por tanto, el invierno está cerca.

En lo que sigue vamos a renovar la antigua tesis de que hay muchas coincidencias no fortuitas entre el año crítico 40 d. C. y la profecía apocalíptica de Mc 13. La tradición reelaborada en Mc 13 podría haberse formado ese año. Esta tradición contempla los acontecimientos como cosa del pasado; por eso nos centraremos en el tra-

26 Cabe recordar en todo caso la «motio locorum» de 4 Esd 9, 4, pero, en el contexto, este «sacudimiento de lugares» puede referirse también a desordenes políticos, aunque entonces sería más adecuado el término «motus» (= insurrección, disturbios)

mo entre los años 35 y 41. Comenzaremos esbozando en la próxima sección la historia de Palestina en ese tramo temporal sin tener en cuenta, de momento, el pasaje de Mc 13.

2. *Historia de los acontecimientos de Palestina entre los años 35 y 41 d. C.*

El tramo 35-42 d. C. comprende el período de mandato de los legados sirios L. Vitelio (35-39? d. C.) y P. Petronio (39-42 d. C.). Ambos intervinieron activamente en los sucesos de Palestina.

Cuando Vitelio fue enviado el año 35 a Siria[27], su tarea consistió en rechazar al rey parto Artabano hasta las fronteras que Armenia se había trazado. Consiguió en un principio imponer en oriente a dos de los pretendientes reales fieles a Roma: Mitrídates fue coronado rey de Armenia; y Tirídates, de Partia. Artabano tuvo que huir, pero más tarde pudo reconquistar su reino. Después de la muerte de Tiberio se llegó a un tratado de paz en un puente sobre el Eufrates merced a las artes diplomáticas de Vitelio; Herodes Antipas alojó a los representantes de los dos bandos durante la negociación (*ant* 18, 101ss)[28]. La guerra y el conflicto con los partos ensombrecieron así los años 35-37.

En el mismo período estalló en Palestina una guerra entre Herodes Antipas y el rey de los nabateos, Aretas IV[29]. Desde que el príncipe herodeo se divorció de su primera esposa, una princesa nabatea, la hostilidad fue constante entre los dos príncipes. El lapso de tiempo 35-36 fue para los nabateos la ocasión favorable para actuar contra Antipas: los romanos estaban comprometidos con los partos. El tetrarca Filipos, hermano de Antipas, había muerto el año 34 d. C. Los nabateos alimentaban viejas aspiraciones sobre su territorio; ahora esperaban imponerlas por la fuerza militar. Herodes Antipas sufrió una aplastante derrota el año 36 d. C. Vitelio tuvo que actuar contra los nabateos por orden de Tiberio.

27 Cf T Mayer Maly, *Vitelius* (7c), en PRE Suppl IX, col 1733-1739 Sobre la guerra con los partos informa en detalle Tácito, *ann* VI, 35-37, 41-44 Los romanos mantuvieron aquí una guerra de intermediarios, sin intervencion militar directa

28 F Josefo, *ant* 18, 101ss sitúa esta firma de paz en tiempo de Tiberio Según Suetonio, *Cal* 14, se produjo en la epoca de Gayo Calígula (cf aun Suetonio, *Vitell* 2, Dión Casio 59, 27) Sobre el problema cronológico, cf E Schurer, *History*, 351, que considera más probable la fecha tardía

29 Cf F Josefo, *ant* 18, 111s y la exposición del conflicto herodeo-nabateo en cap 2B Los nabateos habían avanzado quiza en el curso de esta guerra hasta Damasco y pusieron en dificultades a Pablo Cf G W Bowersock, *Roman Arabia*, Cambridge, Mass - London 1983, 67-69

Hubo en el mısmo período señales de fuerte tensıón relıgıosa en Palestına el año 36 d C (durante el conflıcto nabateo) aparece un profeta en Samarıa[30] Condujo a una gran multıtud al Garızín con la promesa de encontrar allı los desaparecıdos utensılıos del templo Intervıno Pılato Se produjo un baño de sangre Pılato hızo ejecutar a los jefes capturados Las quejas de los samarıtanos por su comportamıento hıcıeron que Vıtelıo destıtuyera a Pılato Este vıajó a Roma, adonde llego después de la muerte de Tıberıo (*ant* 18, 85-89)

Durante el mısmo perıodo se acrecentó la sensıbılıdad relıgıosa en Judea cuando Vıtelıo avanzó con su ejercıto contra los nabateos (37 d C), le rogaron que no profanara la tıerra santa con las ınsignıas de las legıones Vıtelıo se dırıgıo a Jerusalén con Herodes Antıpas sın el ejércıto y celebró allı la pascua el 20 de abrıl del año 37[31] Al cuarto día recıbıo la notıcıa de la muerte de Tıberıo el 17 de marzo del año 37 (cf *ant* 18, 120ss) Parece que Vıtelıo había estado ya antes en Jerusalén, lo cıerto es que durante una estancıa en la cıudad devolvıó a los judıos las vestıduras del sumo sacerdote, que hasta entonces los romanos solo entregaban en las fiestas (*ant* 18, 90-95, cf *ant* 15, 405) En este perıodo se observa una mısma preocupacıon en los samarıtanos y en los judıos recuperar su culto buscando los utensılıos y las vestıduras pertınentes, y dısponıendo de ellos

Excursus *Visıtas de Vıtelıo a Jerusalén*

La cronologıa y el numero de vısıtas de Vıtelıo a Jerusalen son puntos dıscutıdos[32] F Josefo se refiere al tema en tres pasajes Segun *ant* 15, 405, Vıtelıo escrıbıo a Tıberıo, ante las reclamacıones del pueblo, pıdıendo que las autorıdades judıas se hıcıeran cargo de las vestıduras del sumo sacerdote Segun *ant* 18, 90-95, permıtıo en una fiesta de pascua la entrega de las vestıduras, rebajo algunos ımpuestos y sustıtuyo al sumo sacerdote Caıfas por Jonatan Segun *ant* 18, 120-126, durante los preparatıvos de una campaña contra los nabateos se dırıgıo a Jerusalen un dıa de fiesta,

30 Sobre este profeta samarıtano, cf J P Lemonon, *Pılate et le gouvernement de la Judee* (EtB), Parıs 1981, 231-239, M F Collıns, *The Hıdden Vessels ın Samarıtan Tradıtıon* JSJ 3 (1972) 97-116

31 Sobre esta fecha, cf U Holzmeıster, *Wann war Pılatus Prokurator von Judaea?* Bıb 13 (1932) 228 232, *ıbı* p 229

32 J P Lemonon *Pılate*, 242 245, y H Schwıer, *Tempel und Tempelzerstorung*, 102 107, suponen tres vısıtas a Jerusalen E M Smallwood *The Date of the Dısmıssal of Pontıus Pılatus from Judaea* JJS 5 (1954) 12-21 *ıbı* 17 19, dos vısıtas Cf Id , *The Jews under Roman Rule*, Leıden 1976, 171-173 Postulan una sola vısıta W Otto, *Herodes* n ° 24 en PRE Suppl II (1913), col 168-191, *ıbı* 185-187 y T Mayer Maly, *Vitellıus*, col 1735

prometió que sus legiones no pisarían la tierra santa y destituyo al sumo sacerdote Jonatán

1 Los tres apuntes de *Antiquitates* son inconciliables entre sí Según *ant* 15, 405, las vestiduras del sumo sacerdote fueron entregadas en virtud de un rescripto de Tiberio, y según 18, 90ss por decisión de Vitelio Por otra parte, F Josefo cita en *ant* 20, 11-14 un rescripto posterior del emperador Claudio al gobernador Cuspio Fado donde, remitiendo a la decision de Vitelio, dispone entregar las vestiduras del sumo sacerdote (*ant* 20, 12) De haber existido un decreto de Tiberio, Claudio se habría referido a el, aparte de que el gobernador C Fado difícilmente se hubiera atrevido a tener las vestiduras bajo su control contra un decreto imperial Quiza por eso *ant* 15, 405 atribuye a Tiberio un rescripto imperial que en realidad emanó de Claudio (*ant* 20, 11-14) Entonces no seria forzoso admitir, con base en *ant* 15, 405, dos visitas de Vitelio a Jerusalén una para e recibir y dar curso a la petición del pueblo sobre la devolucion de las vestiduras del sumo sacerdote y otra para entregarlas efectivamente tras la respuesta del emperador

2 El nombramiento y la destitución del sumo sacerdote Jonatán en breve plazo de tiempo estan confirmados por *ant* 19, 314, ya que Jonatan afirma en este pasaje que sólo llevó una vez las vestiduras de sumo sacerdote ¿Hay que distribuir el nombramiento y la destitución entre dos visitas diferentes? Según *ant* 18, 95, Jonatán fue consagrado una vez que Vitelio habia entregado las vestiduras Esta entrega ocurría, como señala F Josefo, «siete días antes de cada fiesta» (*ant* 18, 94) Caifas fue sustituido después (ταῦτα πραξας) por Jonatan, de forma que éste pudo ejercer de sumo sacerdote en la misma fiesta Según *ant* 18, 123, Vitelio depuso a F Jonatán durante una estancia de tres días en Jerusalén, después que el propio Vitelio sacrificara en una fiesta —despues del momento cumbre de la fiesta, por tanto— ¿Es impensable que Jonatan fuera nombrado antes de una fiesta y destituido inmediatamente despues? No hay por qué suponer aqui un grave trasfondo politico Jonatan reconoce en *ant* 18, 312 que «Dios lo juzgo indigno de ser sumo sacerdote» Podria haber, detrás de todo, un fallo en el ritual, un mal augurio o algo que aconsejara el relevo inmediato del sumo sacerdote

3 Los dos apuntes de visitas de Vitelio a Jerusalén en *ant* 18, 90-95 y 18, 120-125 podrían referirse al mismo suceso, porque F Josefo, tras el primer apunte (sobre una visita realizada el año 37 d C), retrocede a unos acontecimientos que ocurrieron antes. las disputas con los partos el año 35-36 d C , aunque él escribe como si hubieran sido posteriores a la primera visita La visita a Jerusalén después del tratado de paz con los partos podría coincidir cronológicamente con la visita a Jerusalén despues de la destitución de Pilato También desde la cronología absoluta ambas visitas tienen que estar estrechamente unidas en el tiempo La primera se produjo despues de la destitucion de Pilato, que se apresuró a viajar a Roma, pero arribó cuando ya habia fallecido Tiberio el 17 de marzo del año 37

(*ant* 18, 89). Durante la (supuesta) segunda visita, Vitelio recibe la noticia de la muerte de Tiberio mientras celebra una fiesta, y de allí la noticia se difundió a las otras provincias (*legGai* 231.288). El cambio de soberano sería notificado lo antes posible al mandatario de uno de los mayores ejércitos, el legado sirio. Teniendo en cuenta que los mensajeros recorrían hasta 150 km al día, la noticia de la muerte de Tiberio habría llegado a Jerusalén aproximadamente en la fiesta de pascua, a las cinco semanas del suceso, y no en la fiesta de pentecostés, a las quince semanas. La «fiesta» de la segunda visita sería entonces la misma que la fiesta de la primera visita. Quizá hubo ya antes una visita. Pero la última visita a Jerusalén aconteció con bastante seguridad en la pascua del año 37. F. Josefo narra detalles de la misma tanto en *ant* 18, 90-95 como en 18, 120-125.

Con el cambio de soberano en Roma, el equilibrio de fuerzas políticas se modificó de nuevo en Palestina: Agripa I pasó a ser rey de la antigua tetrarquía de Filipo y de Abilene. Su aparición provocó tensiones con Herodes Antipas, el tetrarca de Galilea. Cuando éste, el año 39, intentó igualmente en Roma alcanzar la dignidad real, fue destituido por Gayo Calígula ante la denuncia de Agripa I. El mismo año fue llamado Vitelio; éste regresó a Roma con angustia mortal (Dión Casio 59, 27, 4) y se salvó gracias a su humilde sometimiento a Cayo, siendo el primero en postrarse ante él[33].

El sucesor de Vitelio fue P. Petronio. Su nombre va ligado sobre todo a la gran crisis de Calígula el año 39-40: los judíos habían derribado un altar imperial en Yamnia, y Petronio recibió el encargo de hacer del templo de Jerusalén, por la fuerza militar, un santuario de Zeus Epiphanes Gaius. Demorando el cumplimiento de la orden ganó tiempo para negociar con la aristocracia judía y se dejó persuadir para pedir formalmente una revocación de la orden. Entretanto, la intervención de Agripa I en Roma hizo cambiar de opinión a Gayo. Este ordenó suspender le ejecución de la orden, pero Petronio debía quitarse la vida por desobediencia. El asesinato del emperador el 24 de enero de 41 puso fin al conflicto.

Poseemos una buena información sobre la crisis de Calígula gracias a F. Josefo (*bell* 2, 184-203; *ant* 18, 261-309) y a Filón (*leg Gai* 197-337)[34]. Las fuentes son sin duda tendenciosas[35] e incurren

33. También Tácito, *ann* VI, 32 afirma que Vitelio, «por temor a C. César», se transforma de un hábil administrador provincial que era en un adulador servil No sabemos por qué Vitelio temía por su vida. ¿Sospechó la caída en desgracia exactamente igual que Herodes Antipas, que fue su aliado a pesar de algunas tensiones? Antipas fue depuesto el mismo año en que Vitelio (probablemente) fue retirado de Siria

34. Un amplio análisis de las fuentes y de sus tendencias ofrece P. Bilde, *Josefus som historieskriver*, Kopenhagen 1983 El libro se ocupa sobre todo de la crisis de Calígula el año 40 d. C. Es frecuente dar la preferencia al relato de F Josefo sobre el de Fi-

en contradicciones, pero dan en conjunto una imagen clara de los hechos[36] En las páginas siguientes recogemos en un cuadro sinóptico las diferencias más importantes para analizarlas una a una[37].

1 Causa y ocasión del conflicto

Todas las fuentes coinciden en señalar el endiosamiento del emperador como la causa decisiva del conflicto Esto no es históricamente correcto Conocemos por Filón una ocasión concreta algunos judíos derribaron en Yamnia un altar imperial recién erigido De ello dio cuenta a Roma en forma distorsionada el entonces procurador Herenio Capito[38] Bajo la influencia de asesores anti-ju-

lon, aunque este fue testigo ocular y coetaneo, y F Josefo utiliza sin duda en *Antiquitates* temas de la literatura fantastica (cf el milagro de la lluvia en *ant* 18, 285ss, y el banquete con peticion de cumplimiento de un deseo en *ant* 18, 289ss) P Bilde habia anticipado ya algunas de sus tesis en *The Roman Emperor Gaius (Caligula) s Attempt to Erect his Statue in the Temple of Jerusalem* StTh 32 (1978) 67-93 Para el juicio critico sobre P Bilde, cf N Hyldahl *Josefus som historieskriver* DTT 48 (1985) 51-64

35 El escrito de Filon, *Legatio ad Gaium* no es tanto una obra historica como un tratado 'de mortibus persecutorum' Se propone mostrar que la soberbia humana es castigada por Dios Filon es contemporaneo y escribe poco despues de los acontecimientos, pero esta involucrado en el conflicto es logico que no quiera salir malparado como jefe de la delegacion judia en Roma F Josefo escribe sobre los acontecimientos, por primera vez, en los años 70 Presenta a Petronio como prototipo del funcionario romano ejemplar Para los sucesos de Roma, Filon podria ser la mejor fuente como testigo ocular, F Josefo podria disponer de buenas informaciones para los acontecimientos de Palestina Ambas fuentes tienden a destacar el animo pacifista de los judios Escriben como apologetas de una minoria oprimida

36 De las exposiciones historicas modernas mencionemos, ademas de la monografía basica de P Bilde, *Josefus som historieskriver*, 1983 J P V D Balsdon, *The Emperor Gaius*, Oxford 1934 (= 1964), 135-140, E M Smallwood, *The Jews*, 174-180, E Schurer, *History* I, 394-398

37 La crisis de Caligula desperto tambien un eco en los escritos rabinicos Leemos en bSota 33a sobre una Bath Qol «Ademas, Simon el Justo oyo resonar en cierta ocasion una gran voz que llegaba del lugar santisimo 'Ha sido suprimida la idolatria que el enemigo quiso traer al templo' Entonces Gayo Caligula fue asesinado, y sus decretos anulados Anotaron la hora, y hubo plena coincidencia Esto fue dicho en lengua aramea» Cf P Winter, *Simeon der Gerechte und Gaius Caligula* Jud 12 (1956) 129-132 Hay aqui probablemente una confusion del conocido sumo sacerdote Simon el Justo (cf Eclo 50, 1ss) con el Simon Cantera de *ant* 19, 297 313, que fue nombrado sumo sacerdote por Agripa I el año 41 (¿o ya el 40?) Entre los historiadores romanos, Tacito menciona dos veces el conflicto de Caligula en Palestina *hist* V, 9, 2 y *ann* XII, 54, 1

38 Yamnia posesion herodea en un principio paso a la familia imperial por via de herencia y fue administrada por un procurador del emperador El nombre de C Herenio Capito consta en una inscripcion (cf E M Smallwood *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium*, Leiden 1961 261) En Cesarea habia un templo imperial, otro en Sebaste, y eran tolerados por los judios, por eso se comprende que la destruccion de un altar imperial en territorio y suelo imperiales causara extrañeza entre los romanos Pero los judios consideraban Yamnia como antigua tierra judia que debia quedar libre de simbolos y cultos paganos Poco antes habian podido persuadir a un legado romano, Vitelio, a no pisar suelo judio con sus legiones debido a los simbolos paganos que portaban (cf *ant* 18, 121s)

Filon, *Legatio ad Gaium* 197-337	F Josefo, *Bellum iudaicum* 2, 184-203	F Josefo, *Antiquitates* 18, 256-
	1) Causa y ocasion del conflicto	
1 Autoapoteosis del emperador 2 Destruccion de un altar imperial en Yamnia por los judios 3 Asesores antijudios del emperador	1 Autoapoteosis del emperador	1 Autoapoteosis del emperador 2 Irritacion contra la embajada judia alejandrina encabezada por Filon
	2) Petronio encargado de profanar el templo	
El gobernador de Siria ya en ejercicio, Petronio, debe llevar una estatua a Jerusalen con la mitad del ejercito del Eufrates (= dos legiones) Petronio vacila Petronio hace fabricar una estatua en Sidon para ganar tiempo	El gobernador sirio debe ir a Jerusalen con tres legiones y estatuas En caso de resistencia deben matar a los rebeldes y reducir el pueblo a esclavitud Hay rumores de guerra	Petronio es enviado como sucesor de Vitelio a Siria para llevar una estatua a Jerusalen con ayuda de dos legiones
	3) Las primeras negociaciones en Fenicia	
Petronio negocia primero con los responsables religiosos y civiles de los judios en Fenicia (¿o en Antioquia?)		Petronio se dirige a Tolemaida para pasar el invierno y comenzar la guerra en primavera Informa a Gayo sobre los preparativos Gayo contesta complacido
El pueblo judio se manifiesta con mujeres y niños en Fenicia Las deliberaciones en el estado mayor de Petronio finalizan con una carta de aplazamiento a Gayo La cosecha (de primavera) sirve de pretexto para una nueva espera Gayo envia un escrito impasible	El pueblo judio se manifiesta con mujeres y niños en la llanura de Tolemaida (192) Descripcion sumaria de la protesta	El pueblo judio se manifiesta, expresa su lealtad al emperador y su disposicion a sufrir en defensa de la propia religion

4) Las segundas negociaciones en Tiberiades		
	Petronio convoca al pueblo y sus jefes en Tiberiades a) En la negociacion con el pueblo, este afirma su lealtad y disposicion al sufrimiento b) Las negociaciones con los jefes y con el pueblo continuan por separado El retraso de cincuenta dias en la siembra durante las negociaciones (en otoño octubre/ noviembre) es para Petronio un motivo para transigir Petronio vuelve con su ejercito a Alejandria y pide desde alli por carta al emperador la revocacion de la orden	Petronio acude con sus amigos y servidores a Tiberiades a) Alli se producen manifestaciones durante cuarenta dias, descuidando la siembra (otoño) b) Tras las negociaciones con la casa real herodea, Petronio transige Influyen en la decision la amenaza de una huelga de jornaleros, el consiguiente deficit en la recaudacion de impuestos y el aumento del bandolerismo Petronio escribe a Gayo pidiendo la revocacion de la orden
5) La intervencion de Agripa en Roma		
Agripa viaja a Roma, se entera por Gayo de la inminente profanacion y sufre un desmayo Desde el lecho de enfermo escribe una carta de suplica a Gayo		En un banquete, Agripa consigue que Gayo ceda cuando le invita a expresar un deseo
6) Desenlace del conflicto		
Gayo revoca la orden condicionalmente Petronio no debe dar ningun otro paso El culto al emperador debe respetarse fuera de Jerusalen Gayo proyecta llevar el mismo la estatua en un viaje a Jerusalen		Gayo revoca la orden condicionalmente si aun no se ha actuado, no debe hacerse nada
(Filon anuncia la continuacion del relato como palinodia destinada a describir el castigo del sacrilego)	Gayo condena por carta a Petronio a suicidarse, pero la carta llega veintisiete dias despues de la muerte de Gayo	Petronio es condenado por Gayo a suicidarse, pero la noticia de la muerte de Gayo llega antes que la carta con la orden de suicidio

díos, el emperador contestó ordenando al legado sirio que colocase por la fuerza una estatua imperial en el templo de Jerusalén (*leg Gai* 200-207). Filón minimiza la participación judía en la génesis del conflicto: la construcción del altar en Yamnia había sido obra de paganos que intentaron provocar a los judíos, y su destrucción fue la respuesta a un ataque sacrílego. F. Josefo no hace referencia al conflicto de Yamnia; relaciona en cambio la conducta de Gayo con el fracaso de la embajada de los judíos alejandrinos encabezados por Filón (*ant* 18, 262). Filón no ofrece esta versión, por razones fácilmente comprensibles: si hubiera considerado su presencia en Roma como ocasión para el proceder del emperador contra el templo de Jerusalén, habría dado pruebas de escasa capacidad en su oficio diplomático. Pero él sabe también que los acontecimientos de Roma tendrán influencia si hace corresponsables de la conducta de Gayo a los asesores antijudíos procedentes de Ascalón y Egipto. Las dos fuentes apuntan así a las causas históricas decisivas: las tensiones entre judíos y no judíos en Egipto (señaladas por Filón) y en Palestina (señaladas por F. Josefo). Ambas tensiones se manifestaron casi al mismo tiempo: la destrucción del altar imperial en Yamnia se produjo no mucho después de las disturbios de Alejandría, desencadenados por la colocación de imágenes del emperador en las sinagogas (*Flacc* 41ss)[39]. Los judíos vieron de pronto cuestionado su *status quo* en varios lugares. Pudieron tener la impresión de que su religión estaba seriamente amenazada, primero por el entorno pagano y luego por la política del emperador. Y a la inversa, los romanos pudieron interpretar el paralelismo de las protestas judías en Alejandría y en Palestina como una «acción concertada» contra el emperador[40]. No comprendieron la destrucción de un altar imperial dentro de los dominios del emperador en Yamnia; ¿no tendrían la impresión de que algunos judíos estaban

39 Los disturbios de Alejandría acontecieron el año 38 d C (E Schurer, *History* I, 391, n 161), el conflicto de Yamnia, el año 39 o en el invierno de 39-40 Ambos tienen sus raíces en fricciones locales entre judíos y no judíos El emperador no tuvo nada que ver con estas fricciones Su afán de autoendiosamiento pudo ser utilizado, no obstante, por los adversarios de los judíos para retirarles la tradicional «protectio romana» y comprometerlos ante sus protectores ellos no ejecutaban los acostumbrados ritos cultuales de lealtad

40 Cf E M Smallwood, *Legatio*, 264 Gayo recibió la noticia de la destrucción del altar imperial en Yamnia cuando conocía ya la resistencia de los judíos de Alejandría a la colocacion de imagenes del emperador en las sinagogas «Either episode alone might have been regarded as merely a disturbance of the peace But the two occuring within perhaps eighteen months of each other looked like organized disloyalty, and this probably accounted for the severity of the punishment which Gaius decided to impose on Palestine»

destruyendo el fundamento de la tradicional tolerancia romana con el culto judío?[41]. Recordando, por último, que los romanos actuaron bajo la influencia del informe exagerado del gobernador Herenio Capito, se entiende mejor el carácter radical de su reacción. La autoapoteosis de Gayo no fue causa del conflicto —como pretenden las fuentes judías— sino un factor agravante; hizo insoluble un conflicto ya existente y por eso pudo convertirse en causa principal en la conciencia de los participantes.

2. La orden de Gayo Calígula

Según Filón y F. Josefo, *bell* 2, 184ss, la orden fue trasmitida a Petronio, que era ya legado en ejercicio en Siria (desde 39 d. C.). Según *ant* 18, 261, Petronio fue enviado por Roma a Siria con la orden de profanar el templo[42]. Su cambio de portador de la orden a incumplidor de la misma resulta así más sorprendente. F. Josefo dio este sesgo al relato en *Antiquitates*[43]. El también presupone en el fondo que Petronio estaba ya en Siria. Al revocar la orden, en efecto, Gayo le escribe diciéndole que debe disolver el ejército y dedicarse a los asuntos para los que fue enviado «primordialmente» (*ant* 18, 301). Petronio tenía, pues, «primordialmente» otra misión en Siria antes de recibir la orden de profanar el templo. Otra diferencia concierne al número de las legiones. Según *bell* 2, 186, Petronio se dirigió con tres legiones a Palestina. En *ant* 18, 262 aparece esto corregido: se dirigió con sólo dos legiones al sur. Esto coincide con Filón, que habla de la mitad del ejército del Eufrates (compuesto de cuatro legiones) (*legGai* 207). Este reclutamiento de legiones es sorprendente. Cuando Cestio Galo avanzó hacia Judea el año 66 d. C. para sofocar la inicipiente rebelión judía, tomó consigo una sola legión. La magnitud del ejército el año 39-40 indica que se contaba con una gran guerra. F. Josefo habla de «rumores de guerra» (*bell* 2, 187). Según Tácito, hubo en efecto una rebelión armada (*hist* V, 9, 2). Los autores judíos subrayan, en cambio, el «ca-

41 P Bilde, *Josefus*, 69s, hace notar que la respuesta de Gayo en modo alguno era la reacción de un despota irresponsable, sino que la causa fue una «interpretación romana racional de la acción judía (destruccion del altar en Yamnia) como ruptura de la lealtad politica a Roma y del fundamento para la tradicional politica de tolerancia hacia el pueblo judío» (p 70)

42 P Bilde, *Josefus*, 71s, estima que Petronio llegó en efecto desde Roma a Siria con el encargo de profanar el templo, y que en un principio estuvo conforme con el Dar preferencia a la versión de F Josefo sobre la version de Filón resulta poco convincente en este punto P Bilde pasa por alto *ant* 18, 301 (cf *supra*)

43 En *ant* 18, 277 Petronio se distancia mucho más claramente de la orden de Gayo que en *bell* 2, 201 habla de la «locura de Gayo»

rácter pacifista» de la resistencia judía. ¿Escribe Tácito bajo la impresión de la guerra judía? ¿o expresa el análisis de la situación que movió a actuar a los romanos? En todo caso, Filón señala que Herenio Capito expuso a Gayo «el estado de cosas con evidente exageración» (*legGai* 202). ¿Hubo exageración cuando Capito vio en la destrucción del altar imperial una declaración de guerra, incluso una primera acción bélica? Su visión sería muy comprensible[44].

3. Las primeras negociaciones en Fenicia

La diferencia capital entre Filón y Josefo reside en que el primero sólo habla de negociaciones en Fenicia y no de negociaciones posteriores en Tiberíades. Mientras se fabrica la estatua en Sidón (*legGai* 222), Petronio convoca a los responsables religiosos y civiles de los judíos para comunicarles la orden de Gayo[45]. Sólo después se producen las manifestaciones masivas contra el plan de los romanos en la llanura de Fenicia (*legGai* 225s). El resultado de aquellas negociaciones fue una carta de aplazamiento de Petronio a Gayo. En ella advierte el legado sirio que el pueblo podría devastar los campos como protesta e incendiar las mieses (*legGai* 249). Nos encontramos, según eso, poco antes de la época de la siega (mayo del año 40 d. C.). El hecho de que Petronio vea peligrar además la fruta otoñal no significa que Filón esté pensando en el otoño: también en primavera se puede arrasar la cosecha de frutas con la tala de árboles o con incendios[46]. El emperador se irritó mu-

44 La suspensión de los sacrificios ofrecidos al emperador fue tambien el inicio de la rebelion en la guerra judía (*bell* 2, 415) Pero en la rebelión de los macabeos fue sobre todo la destruccion de un altar pagano en Modín lo que significo el comienzo de la insurreccion (1 Mac 2, 25) También Filón considera inevitable la guerra Presenta a Petronio en *legGai* 209-217 reflexionando sobre el peligro bélico Tácito, al afirmar que la guerra ya estaba en marcha, podria depender (indirectamente) del informe de Herenio Capito que, según *legGai* 202, fue «exagerado»

45 F Josefo no hace referencia a estas primeras negociaciones con la aristocracia judía Las negociaciones (decisivas) con ella se producen, según él, después de las manifestaciones del pueblo Las negociaciones llevaron a un primer éxito parcial (*ant* 18, 273ss) F Josefo destaca así la importancia de la aristocracia para todas las cuestiones judías, es decir, la importancia de su propia clase En la versión de Filón, por el contrario, las decisiones se tomaron en Roma, donde él mismo estuvo presente el año 39-40 Se discute si Filón sitúa las primeras negociaciones en Antioquía o en Fenicia (cf E M Smallwood, *Legatio*, 273) Refiere que Petronio hizo llamar a los artistas de Fenicia para darles el material destinado a la estatua El se encontraba entonces, probablemente, en Fenicia Al convocar después a la aristocracia judia, tendria que estar en el mismo lugar (*legGai* 222) También *legGai* lo situa en Fenicia, y no hace referencia a un cambio de lugar

46 P Bilde, *Josefus*, 114, ve por el contrario en *legGai* 249 una flagrante contradicción Según *spec leg* IV, 202s, la cosecha de cereales no coincide con la de fruta Bilde traslada las negociaciones al tiempo de recoleccion de la fruta

cho con esta carta de Petronio, pero contestó con otra carta exigiendo en tono amable el cumplimiento de la orden (*legGai* 259s). Filón añade que Gayo disimuló su enojo «a la espera del momento oportuno». ¿Sabe Filón algo de una segunda carta de Gayo en la que éste condena a Petronio a suicidarse? Que Filón no lo cuente, sería comprensible: su relato se interrumpe en pleno verano del año 40 d. C. La anunciada continuación no se ha conservado. Mientras Filón se centra así en las primeras negociaciones de Fenicia, F. Josefo presta más atención a las segundas negociaciones en Tiberíades. F. Josefo no sabe nada de una primera carta pidiendo el aplazamiento tras la protesta de los judíos, pero sí de una carta expedida en Fenicia durante el invierno de 39-40 o primavera de 41, donde Petronio informa sobre el estado de los preparativos y a la que Gayo contesta amablemente (*ant* 18, 262). Ambos conocen, pues, dos cartas de Petronio a Gayo... y dos respuestas.

4. Las segundas negociaciones en Tiberíades

Sólo F. Josefo sabe de unas segundas negociaciones en Tiberíades. No menciona a la aristocracia judía en las protestas de Fenicia (a diferencia de Filón); pero la presenta ahora participando activamente en esas negociaciones. Participan concretamente algunos miembros de la casa real herodea —es decir, el gobierno de Tiberíades—. Las protestas del pueblo continúan. Es la época de la siembra. El pueblo abandona el trabajo agrícola durante cuarenta o cincuenta días[47]. De ello podemos concluir que nos encontramos en el otoño del año 40, la época de la siembra de invierno, que se hacía poco antes del período de lluvia en octubre y noviembre. Si combinamos las noticias de Filón con las de F. Josefo, la interpretación más probable es que se negoció en dos lugares y en dos tiempos: el mes de mayo en Fenicia, y el mes de octubre en Tiberíades. En tal supuesto, la sombra de la desgracia planeó sobre el país al menos durante medio año; las negociaciones duraron más de un año: 39-40 fue el año conflictivo. En el invierno de 39-40 Petronio partió para Fenicia, hacia el cuartel de invierno; allí ganó tiempo con la fabricación de la estatua. En mayo del 40 se pueden

47 N Hyldahl, *Josefus som historieskriver*, 63s, señala que el año 40-41 era sabático y, por tanto, en principio debía suspenderse durante el mismo el trabajo agrícola No está claro hasta qué punto se practicaba realmente el año sabático Es seguro que, caso de ser año sabático, aquellos que pretendían ejercer presión sobre los romanos negandose a trabajar en el campo contaban con un buen argumento· Dios prohibía la siembra aquel año.

fechar las manifestaciones de Fenicia; en octubre del mismo año, las negociaciones de Tiberíades. Algunos consideran, sin embargo, inverosímil una inactividad tan prolongada del legado romano, y sitúan todas las negociaciones en la primavera o en el otoño del año 40[48]. Según F. Josefo, en todo caso, fueron las negociaciones de Tiberíades las que indujeron al paso espectacular de Petronio de pedir la revocación de la orden. Gayo contestó a esta carta dando a Petronio la orden de suicidarse.

5 La intervención del rey Agripa en Roma

La intervención de Agripa I tuvo una importancia decisiva a tenor de los dos relatos detallados. Sin embargo, la exposición difiere mucho en uno y otro. Según Filón, Agripa viaja a Roma sin el menor recelo después de haber sido expedida la respuesta epistolar de Gayo a la primera carta de Petronio pidiendo el aplazamiento. Recibe del propio Gayo la terrible noticia, sufre un desmayo y tiene que ser llevado a casa (*legGai* 261ss). Es inverosímil que Agripa se enterase por Gayo de la inminente profanación del templo. Los enviados judíos de Alejandría estaban al corriente. Cualquier judío de Roma tuvo que saber que la desgracia se cernía sobre el templo. ¿Iba a hablar Agripa I con Gayo sin ponerse antes en contacto con los judíos de Roma? Filón necesita de la escena dramáti-

48 La primera hipotesis, la «cronología de período largo», es la que propone E Schurer, *History* I, 397, n 180 Se puede establecer una cronologia de período corto identificando las dos negociaciones (y las cartas de Petronio a Gayo) Cabe situar entonces ambas, o bien en primavera (con Filón) o en otoño (con F Josefo) En el primer caso, los acontecimientos podrían haber comenzado con el conflicto de Yamnia en invierno de 39-40 Es lo que propone E M Smallwood, *The Chronology of Gaius' Attempt to Desecrate the Temple* Latomus 16 (1957) 3-17, en forma sintetica Id , *The Jews*, 174-180, espec n 114-115 Situando las negociaciones en otoño, hay que contraer aun mas los acontecimientos, entonces todos se producen el año 40-41 Es lo que sostienen J P V D Balsdon, *Notes Concerning the Principate of Gaius* JRS 27 (1934) 13-24, espec 19-24, y P Bilde, *Josefus*, 106-117 Un argumento capital en favor de una cronología de periodo corto es *ant* 18, 269 Petronio, despues de las primeras negociaciones de Fenicia, «se apresura» (ἠπείγετο) a trasladarse a Tiberíades Pero según la cronología de periodo largo habrian de transcurrir algunos meses entre ambas negociaciones ¿Iba a estar Petronio inactivo tanto tiempo? Se sobrevalora, a mi juicio, el «apresuramiento» 1 Segun *ant* 18, 262, el legado Petronio enviado por Roma «se apresura» (ἠπείγετο) a ejecutar en Siria las órdenes de Gayo, pero el mismo informe añade que se retiró antes con sus legiones al cuartel de invierno y aplazó la guerra hasta la primavera El «apresuramiento» se refiere aqui a un espacio de tiempo de varios meses Filón informa correctamente cuando atribuye a Petronio una táctica dilatoria 2 El informe paralelo *bell* 2, 193 no habla de «apresurarse» Aquí Petronio viaja de Tolemaida a Galilea (προελθών) En *Antiquitates* advertimos, no obstante, la conviccion implícita de que todo se desarrolló a finales de año Con esta idea al fondo, F Josefo tiene que contraer mucho los acontecimientos y hacer «apresurarse» a los legados

ca para ilustrar lo monstruoso de la inminente profanación del templo: para los judíos era algo sencillamente insoportable. Agripa se desmorona físicamente. Escribe desde el lecho de enfermo una larga súplica a Gayo para pedirle que revoque la orden dada a Petronio. Esta carta contendría los argumentos que se esgrimieron entonces para hacer cambiar de opinión a Gayo. La cuestión de si la carta fue escrita o no, es de importancia secundaria.

Según Filón, Agripa fue el portavoz decisivo de las reivindicaciones judías; por eso es más de extrañar que F. Josefo no haga mención de él en su relato más antiguo. Nada nos dice en *bell* 2, 184ss de una actividad de la casa real herodea, ni en Palestina ni en Roma. Petronio es aquí el personaje dominante. La cosa cambia totalmente en *Antiquitates*. Según este escrito, Agripa organiza un banquete espléndido, Gayo le insta a manifestar un deseo y él pide la conservación del templo como santuario judío (*ant* 18, 289ss). La familia real herodea se moviliza por las mismas fechas en Tiberíades y llega a convencer a Petronio con sus argumentos (*ant* 18, 273ss). Petronio escribe a Gayo pidiendo la revocación de la orden. Cuando su carta llegó a Roma con la «desobediencia a la orden» formulada diplomáticamente (*ant* 18, 302ss), Agripa había convencido ya a Gayo; es decir, el mérito decisivo en la salvación del templo corresponde a Agripa y a los herodeos. Este desplazamiento en favor de Agripa (extremo que, según Filón, tiene un núcleo histórico), podría obedecer a los contactos de F. Josefo en Roma con la familia herodea, que encareció sin duda sus propios méritos en torno al templo... y cuyo afecto F. Josefo supo, por lo visto, valorar.

6. El desenlace del conflicto

El final del conflicto llega con el asesinato de Gayo el 24 de enero del año 41. Según F. Josefo, el mensajero que trajo la noticia del asesinato llegó antes que el portador de la sentencia de muerte para Petronio. Esto podría ser un tema de novela. Lo cierto es que Petronio estuvo en peligro de muerte; pero Gayo, antes de ser asesinado, había revocado ya sus órdenes, aunque con bastantes reticencias, temeroso de que se repitieran los hechos. Esto se desprende de Tácito, *ann* 12, 54, 1. El texto tiene lamentablemente una laguna en el lugar decisivo, pero se puede colmar con *hist* V, 9, 2[49]. Consignamos lo complementado entre corchetes:

49 Cf. sobre esta conjetura, E. Koestermann, *Cornelius Tacitus Annalen 3, 11-13*, Heidelberg 1967, 200s.

«Pero su hermano, de sobrenombre Félix, no mostró igual modestia; gobernaba Judea desde tiempo atrás y creyó que podía cometer delitos impunemente, escudado en una posición tan influyente. En todo caso, los judíos habían despertado la sospecha de que se iba a producir un levantamiento: estalló la rebelión después de [haber recibido de C. César la orden de colocar su imagen en el templo, y aunque] no se cumplió al llegar la noticia de su asesinato, quedó la preocupación de que otro emperador pudiera dictar la misma orden» (*ann* 12, 54, 1).

Del texto se desprende que en tiempo del gobernador Félix (*ca.* 52-60 d. C.) persistía entre los judíos el temor a que el templo fuera profanado. La expresión general «quis principum» —cualquier emperador puede reanudar el proyecto de Gayo— se refiere a varios emperadores, Claudio y Nerón, y probablemente a otros sucesores de Gayo. Los apuntes de F. Josefo y de Filón confirman de un modo u otro que estos temores eran fundados. Según el primero, Gayo había retirado su orden en atención a Agripa y no por consideraciones de peso; así, dispuso que la estatua quedara en el templo si ya se encontraba allí (*ant* 18, 20). Según el segundo, la revocación de la orden contenía expresamente la disposición de que el culto al emperador fuese respetado fuera de Jerusalén —y Filón vio aquí, con razón, el germen de las insurrecciones y las guerras civiles (*legGai* 333-335)—. Además, Gayo hizo esculpir en Roma una estatua colosal que él mismo quería llevar al templo en un viaje a oriente (*legGai* 337s). El conflicto se resolvió así por partida doble: con la ambigua anulación de la orden por parte de Gayo y con el asesinato de éste.

La figura de Petronio merece atención. Como comandante del ejército sirio era uno de los funcionarios más poderosos del imperio romano. Su «cursus honorum» abarca el consulado (el año 19 d. C.) y un proconsulado de seis años en la provincia de Asia (*ca.* 29-35 d. C.). ¿Podía un miembro de la elite del poder imperial practicar la desobediencia civil por convicción interna? Gayo no lo pudo imaginar. A su entender, Petronio fue sobornado por los judíos (*ant* 18, 304). Según Filón *legGai* 232, los judíos en manifestación le ofrecieron todos sus bienes para evitar la profanación del templo. Esto sólo se puede entender como una proposición de soborno[50]. Para los autores judíos, Petronio es casi un «temeroso de Dios»: «Albergaba probablemente un destello de la filosofía y la religiosidad judías...». Dios mismo le había inspirado la desobe-

50. J. P. V. D. Balsdon, *Gaius*, 138, considera posible el soborno de Petronio.

diencia civil (*legGai* 245). Filón y F. Josefo lo describen con rasgos tan ideales que cabe preguntar si en ellos la leyenda se impuso sobre la realidad[51]. Pero la leyenda parece tener un apoyo en la realidad: bajo el consulado de Petronio se promulgó una ley más humana en favor de los esclavos; la ley llevó su nombre: «lex Petroniana»[52]. Hay además casos análogos de gobernadores de provincias sensatos que desoyeron una orden imperial. Así, Gayo ordenó que el célebre Zeus de Fidias fuera transportado de Olimpia a Roma; pero el procónsul de Acaya, Memmio Régulo, alegó que la estatua quedaría destrozada en el traslado; además, los *omina* de los dioses desaconsejaron el cambio. También él arrostró la muerte, según F. Josefo; pero se libró por el asesinato de Gayo (*ant* 19, 8-10).

3. *La crisis de Calígula en la interpretación del apocalipsis sinóptico*

Una interpretación del apocalipsis sinóptico dentro del contexto de la crisis de Calígula no puede consistir únicamente en buscar en los textos nuevos datos de la historia de los acontecimientos que hemos esbozado. Igual de importante es hacer comprensible históricamente la interpretación que se dio de estos acontecimientos. Porque los hechos no influyen directamente en la acción humana, sino a través de las personas que los interpretan y viven. Los modelos de interpretación y de vivencia aparecen aquí socialmente condicionados; pertenecen a la tradición común. Por eso, unos mismos hechos son percibidos en cada grupo con diferente perspectiva. También en Mc 13 encontramos el universo mental de un pequeño grupo dentro del judaísmo donde son probables *a priori* ciertas limitaciones en la percepción. Este texto va dirigido a gente iletrada que cultiva sus campos (Mc 13, 15s): ellos no perciben aquí los acontecimientos en su contexto político, sino como señal del anhelado fin del mundo. Sería irreal suponer en ellos esa conciencia global de las conexiones y los trasfondos políticos que encontramos en Filón y en F. Josefo, escritores del estamento supe-

51. Así especialmente P Bilde, *Josefus*, 73-80 Para él, el Petronio de Filón es un «producto tendencioso»

52 Cf R Hanslick, *Petronius*, n.º 24, en PRE XIX, col 1199-1201 La ley ligada a su nombre, «lex Iunia Petroniana» (*Dig* XL 1, 24), prevé que en un proceso sobre esclavitud o libertad de una persona, en igualdad de votos hay que optar por la libertad También la «lex de servis» (*Dig* XLVIII 8, 11, 2) según la cual los esclavos no pueden ser destinados sin condena judicial al combate con fieras, hay que atribuirla probablemente a él

rior. Y sin embargo, es innegable que los acontecimientos narrados en Filón y en F. Josefo dejaron sus huellas en Mc 13. Todavía son reconocibles, aunque quizá fueron «oscurecidos» deliberadamente. Es posible que los autores y los receptores supieran más de lo que manifestaron. Había razones más que suficientes para expresarse con cautela en una situación política tensa[53].

En busca de estas huellas de los acontecimientos repasaremos el texto, en lo que sigue, fragmento a fragmento. Será decisivo saber si encontramos en la situación de los últimos años 30 algunas correspondencias con Mc 13, 7-8.14-26, pues estos fragmentos suelen asignarse a la tradición. Pero buscaremos asimismo correspondencias para los otros fragmentos, ya que también ellos pertenecían, posiblemente, al modelo originario.

a) *El comienzo de los dolores (Mc 13, 6-8)*

El discurso de Jesús menciona en primer lugar a los falsos maestros que vienen en su nombre y cuyas declaraciones se caracterizan por un ἐγώ εἰμι (v. 6). Podría tratarse de profetas del cristianismo primitivo; éstos podrían expresar dichos de Jesús en primera persona, convencidos de que el Señor glorificado hablaba por su boca. Tales profetas fueron caricaturizados por Celso en el siglo II. Ellos dicen: «Yo soy dios, o el hijo de dios, o el espíritu divino. He venido porque la ruina del mundo está cerca...» (Orígenes, *c. Cels.* VII, 9). En el mismo estilo hablan los profetas montanistas: «Yo soy el Padre, y soy el Hijo, y el Paráclito»[54]. Profetas de este género aparecieron probablemente desde el comienzo de la historia del

53 E Haenchen, *Weg Jesu*, 443ss, estima que el evangelista Marcos elige un lenguaje deliberadamente arcano por razones políticas Marcos espera una persecucion general contra los cristianos, cuando los cristianos («los de Judea») sean obligados a dar culto al Cesar (= «la abominación de la desolación»), deben huir de sus lugares Pero la situacion historica que Haenchen presume hacia el año 70 es inverosimil el culto al emperador fue un elemento secundario en el proceso contra los cristianos, a modo de test de lealtad, no fue ocasión ni objeto de juicio Las persecuciones tuvieron al principio un alcance local La hipótesis de una huida por razones politicas es, no obstante, plausible

54 La identificación de los personajes mencionados en Orígenes, *c Cels* VII, 9 con los profetas cristianos es discutida En favor de esta identificacion se pronuncia H Lietzmann, *An die Korinther I II* (HNT 9), Tubingen 1949, 68s, y en contra H Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister*, Freiburg 1899, 90s En favor de la alusión a los cristianos estan, a mi juicio, la afinidad con las profecias montanistas (cf los fragmentos en E Hennecke-W Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* II, 486s), la formula trinitaria, las referencias a la glosolalia y la escatología subyacente Los dichos en primera persona del evangelio de Juan podrian apuntar, por lo demás, a locutores pneumaticos afines en el cristianismo primitivo

cristianismo. Es posible que interpretaran las guerras y desastres mencionados a continuación como el comienzo del tiempo final[55].

Menos probable es la influencia de «personajes mesiánicos» no cristianos. Existieron también en esta época. El año 36, un profeta samaritano condujo a una muchedumbre al Garizín para buscar los desaparecidos utensilios del templo (*ant* 18, 85ss). Por el mismo tiempo Simón Mago podría haber actuado en Samaria, pero no es seguro: Justino (*Ap* I, 26) lo sitúa en tiempo del emperador Claudio (41-52 d. C.)[56]. El episodio de Felipe y Simón en Hech 8 sugiere, en todo caso, contactos anteriores entre él y los cristianos.

El v. 5 no es decisivo para despejar la pregunta por el trasfondo empírico de la tradición reelaborada en Mc 13. Es posible que el evangelista Marcos formulara esta introducción en referencia a muchos falsos maestros y profetas[57]. Más importante es la identificación de las guerras mencionadas en v. 7: «Cuando oigáis hablar de guerras y de rumores de guerras, no os alarméis, porque eso es necesario que suceda; pero no es todavía el fin. Pues se levantará nación contra nación y reino contra reino» (Mc 13, 7s).

Todas las características que emergen aquí coinciden con la guerra nabatea del 36-37[58]. En esta guerra se alzó efectivamente «una nación contra otra», judíos contra nabateos. No fue la lucha de una «polis» contra otra. Ambos pueblos poseían una constitución monárquica: es verdad que Herodes Antipas llevaba sólo el título de «tetrarca», pero el pueblo (que hablaba arameo) lo llamaba «rey» (cf. Mc 6, 14)[59]. F. Josefo califica la tetrarquía de Lisanias como βασιλεία (cf. *bell* 2, 215.247 contra *ant* 18, 237; *ant* 20,

55 Una interpretación totalmente distinta propone E Trocmé, *La formation de l'évangile selon Marc* (EHPhR 57), París 1963, 164s Mc 13, 5s polemiza contra los grupos dirigentes de la comunidad de Jerusalén unidos en torno a Santiago, el hermano del Señor, que se había arrogado el papel de mesías davídico

56 Justino sitúa la actividad de Simón Mago en Roma por la época de Claudio, pero da a entender que ejerció una actividad anterior en Samaria Afirma, en efecto, que Simon Mago tuvo muchos seguidores, sobre todo, en Samaria Por eso es posible que el «Simón histórico» hubiera aparecido en Samaria a finales de los años 30

57 En el período del 40 al 70 aproximadamente aparecieron muchos profetas y «falsos maestros» en Palestina Teudas hacia 44-48 d C (*ant* 20, 97-99, Hech 5, 36), bajo el gobernador Félix (hacia 52-60 d C) un profeta anonimo (*ant* 20, 167s, *bell* 2, 259) y un egipcio (*ant* 20, 168-172, *bell* 2, 261-263, cf Hech 21, 38), bajo Festo un profeta (60-62 d C) Cf P W Barnett, *The Jewish Sign Prophets A D 40-70 Their Intention and Origin* NTS 27 (1981) 679-697

58 El primero en proponer una referencia de Mc 13, 7 a la guerra nabatea fue A Piganiol, *Observations sur la date de l'apokalypse synoptique* RHPhR 4 (1924) 245-249, sin ahondar en esta interpretación

59 F Josefo (*ant* 16, 298, 18, 109) llama «rey» al príncipe nabateo Aretas IV Aretas III (84-72 a C) había hecho acuñar monedas en Damasco con la leyenda «Basileos Aretou Philhellenos» (cf R Wenning, *Nabataer*, 25)

138). Pero lo decisivo es que la guerra nabatea responde también a otras condiciones. Mc 13, 14 nos permite localizar la profecía apocalíptica en Judea. La guerra nabatea se produjo entre el príncipe de Galilea y Perea y los nabateos. La prefectura de Judea y Samaria se libró de ella. Los que vivían en Jerusalén o en Judea sólo «oyeron» hablar de esta guerra (Mc 13, 7), pero sintieron una consternación interna: el pueblo interpretó la derrota de Antipas como castigo por haber dado muerte al Bautista (*ant* 18, 116.119). Para los cristianos y los seguidores del Bautista, aquella derrota significó además lo siguiente: al castigar visiblemente la ejecución del Bautista, Dios había confirmado su mensaje. En el centro de este mensaje estaba la predicación del juicio próximo. También esta predicación tenía que ser verdadera: Dios realizaría lo anunciado; el final era inminente. La aparición simultánea en Samaria de un profeta que reforzó la expectativa de un nuevo tiempo de salvación, confirma la impresión de una época llena de esperanzas proféticas.

Hay un detalle irrelevante del texto que se explica quizá por la situación del momento: Mc 13, 7 anuncia «guerras y rumores de guerras» —en este orden—, aunque los segundos preceden normalmente a las primeras, a menos que ἀκούσατε... ἀκοάς sea una «figura etymologica» que viene a decir simplemente que oirían hablar de guerras. Los acontecimientos discurrieron del siguiente modo: Ante la derrota de su *rex socius* Antipas, los romanos no podían permanecer pasivos. El legado sirio Vitelio recibió el encargo de intervenir con dos legiones. Salió de Antioquía hacia Tolemaida, dejó allí sus tropas y viajó a Jerusalén, sin duda para preparar la campaña. Allí recibió la noticia de la muerte de Tiberio (*ant* 18, 124) y suspendió la empresa. El año 36-37 hubo por tanto, primero, una verdadera guerra entre Antipas y Aretas, y luego presagios de una segunda guerra con participación de los romanos, de mayores proporciones todavía. ¡Hubo rumores de guerras posteriores a las guerras!

Cabe objetar que Mc 13, 7 habla de guerras en plural. Pero también aquí la situación corresponde al texto: simultáneamente con la contienda nabatea hubo guerras entre pretendientes al trono de los partos, con los romanos al fondo (cf. Tácito, *ann* 6, 31-37). En Armenia fue coronado a la sazón un *rex socius* de los romanos.

El apocalipsis sinóptico anuncia además «terremotos regionales» y «hambre»: «Habrá terremotos en (diversos) lugares, habrá hambre» (Mc 13, 8). ¿También estos fenómenos se pueden constatar en la época? Vitelio pasó la fiesta de pascua del año 37 en Je-

rusalén. El 15 de Nisán cayó aquel año el 20 de abril[60]. Cuatro días después, Vitelio recibió la noticia de la muerte del emperador Tiberio († 15 de marzo del 37). Parece que por estas fechas llegó también a Jerusalén la noticia de un terremoto que había sacudido a Antioquía y algunas partes de Siria el 9 de abril de 37, y del que nos informa el antioqueno Malalas en su *Cronografía* (243, 10, ed. Dindorf)[61]. La suspensión de la campaña contra los nabateos era algo obvio en esta situación: el que dio la orden había fallecido. Los partos podían aprovechar la favorable situación: la mitad de las tropas estaba comprometida al sur de la provincia y la capital quedó afectada por un terremoto. Es comprensible que Vitelio regresara cuanto antes a Antioquía.

De los tres terrores apocalípticos —guerras, terremotos y hambre— sólo el último no puede demostrarse directamente; pero hay indicios de dificultades en el suministro de víveres. Vitelio había recibido instrucciones para asegurar la paz en la retaguardia de sus operaciones mientras preparaba la campaña contra los nabateos. La aristocracia judía aprovechó esta situación favorable para imponer algunas reivindicaciones, como la abolición de todos los impuestos en productos agrarios (*ant* 18, 90). La ocasión podría haber sido una grave dificultad de abastecimiento. Ya Herodes I había rebajado los tributos en coyunturas de malas cosechas (*ant* 15, 365). Pero, aparte de eso, el hambre era una consecuencia natural de la guerra: Palestina debía alimentar a dos legiones romanas. Podemos estar bastante seguros de que hubo miedo a las dificultades de abastecimiento.

Los sucesos que el apocalipsis sinóptico llama «comienzo de los dolores»: guerras, terremotos y hambre, pueden referirse por tanto a los sucesos del año 36-37[62]. En este tiempo pudo surgir en

60 Sobre la fecha, cf U Holzmeister, *Pilatus*, 229

61. Cf Schenk v Stauffenberg, *Romische Kaisergeschichte bei Malalas X*, 243, 10

62 La exégesis debate, como posible alternativa, la referencia de las guerras, terremotos y hambre al largo periodo de crisis 66-70, en forma especialmente convincente lo hace M Hengel, *Entstehungszeit*, 34ss No obstante, la modificación de los tópicos apocalípticos que se advierte en Mc 13, 7s cuadra mejor, en mi opinion, a los años 36-37 que a los 66-70 1 Las guerras de los años 66ss las define Tácito (*hist* I, 2) así «Cuatro príncipes alcanzados por el acero asesino, tres guerras en el país, y en el exterior más, y a veces todo ello junto» El conflicto caracteristico del período 68-69 entre diversos pretendientes al trono y «príncipes» no encuentra eco en Mc 13, 7s, aunque los desastres ocurridos entre los «poderosos» pertenecen al repertorio del terror apocalíptico (cf 4 Esd 9, 3, Bar sir 27, 3, 70, 7, ApAbr 30, 5) 2 Los terremotos aparecen en Mc 13, 7s sincronizados con las guerras Los más graves constatados en época posterior se producen, no obstante, antes o despues de la guerra judía el año 60 d C en Laodicea de Frigia (Tácito, *ann* 14, 27), y en Acaya y Macedonia (Séneca, *nat quaest* 7, 28, 2), los años 62-63, Pompeya y Herculano sufren la primera devastación por un terremoto (Tá-

grupos judíos de tendencia apocalíptica (incluidos los cristianos) la impresión de que el fin del mundo era inminente. En efecto, en un corto lapso de tiempo se dio un cúmulo nunca conocido de desgracias: guerras con partos y nabateos, muerte de un emperador, terremotos, la intervención visible de Dios en favor de un profeta que había anunciado el final próximo. A escala de la historia general pudo haber sido un año tranquilo; pero el que vive en constante espera del fin del mundo, puede ver fácilmente en pequeños fenómenos de crisis el comienzo de ese fin. Por eso advierte el apocalipsis sinóptico que «todavía no es el fin» (13, 7) Tanto la guerra nabatea como la guerra de Partia acabaron pronto, y la historia siguió adelante Se habían equivocado.

El texto Mc 13, 9-13 fue incorporado, en mi opinión, tardiamente al contexto actual Se compone de algunos *logia* de persecucion con variantes independientes compárese 13, 9 con Lc 12, 11s, 13, 11 con Lc 21, 15, 13, 12 con Mt 10, 34s // Lc 12, 53 Estos *logia* aparecen unidos por una palabra clave (cf παραδιδοναι en 13, 9 11 12) Mt consigna los *logia* en el discurso de envío (Mt 10, 17-22) El evangelista Marcos los insertó, dentro de su «mapa apocalíptico», exactamente allí donde hay que buscar su propio presente Este presente es un tiempo de persecución y de misión (13, 10) De ahí que para determinar la situacion genética del evangelio de Marcos sea de importancia central esta seccion, que comentaremos de nuevo más adelante Sin embargo, no podemos excluir la posibilidad de que algunas partes de 13, 9-13 pertenezcan a la tradición, especialmente el v 12 ¿A que podria referirse el apocalipsis sinóptico en este caso? Habla de persecuciones Consta su existencia, por los años 30, contra la comunidad helenística de Jerusalén Después de la lapidacion de Esteban fue expulsada de la ciudad (Hech 6, 1–8, 3) Hech relaciona a Pablo con esta persecución, pero el persiguio a los cristianos al margen de esos sucesos las comunidades de Judea no lo conocían (Gal 1, 22s, cf Gál 1, 13, Flp 3, 6, 1 Cor 15, 9) Pablo está ligado, en cambio, a la comunidad de Damasco (Hech 9, 1ss), allí pasa a ser, hacia 36-37, el perseguido, y tiene que huir precipitadamente (2 Cor 11, 32s, Hech 9, 24s)

cito, *ann* 15, 22, 2) Para el tiempo posterior a la destruccion del templo cabe mencionar un terremoto en Salamina y en Pofo (OrSyb 4, 128s), probablemente del año 77 d C , el 79 d C se produjo la gran erupcion del Vesubio que destruyo la ciudad de Pompeya Para el año 68 d C constan solo pequeños terremotos uno en la region de los marucinos, costa oriental de Italia (Plinio, *nat hist* 2, 109), y dos «prodigios» un temblor de tierra durante la huida de Neron antes de su muerte (Dion Casio 63, 28, 1) y otro a la entrada de Galba en Roma (Suetonio, *Galba* 18, 1) Cf A Hermann, *Erdbeben*, en RAC 5 (1962), col 1104 Los terremotos no son un elemento de la conciencia catastrofista general, de otro modo, Tacito los habria sumado en la introduccion de sus historias (*hist* I, 3) al impresionante catalogo de fenomenos de crisis 3 En lo que respecta al hambre, el asedio de Jerusalen va asociado al hambre atroz entre los sitiados (*bell* 6, 193ss)

El texto 13, 12 combına con estas persecucıones el *topos* tradıcıonal de la dıvısıon en las famılıas algunos crıstıanos eran denunciados por sus propıos famılıares Es ınteresante la exıstencıa de otra varıante de este tópico[63] en el relato de Fılon sobre el año crıtıco 40 La multıtud que se manifiesta ante Petronıo asegura su dısposıcıon a quıtarse la vıda unos a otros en caso extremo «Comenzaremos como buenos sacerdotes con las vıctimas, como uxorıcıdas traeremos nuestras esposas al templo, como fratıcidas a hermanos y hermanas, como ınfantıcıdas a hıjos e hıjas a nıños ınocentes» (*legGaı* 234) En semejante clıma podría haberse actualızado de nuevo el topıco de la dıvısıon famılıar, aunque sıgnıfica algo totalmente dıstınto del suıcıdıo colectıvo entre mıembros de las famılıas Reıteremos que no es ımposıble que Mc 13, 9-13 y 13, 12 sean una reelaboracıon de experıencıas de los años 30-40, pero es muy posıble que el evangelısta Marcos hubıera ınsertado esta seccıón en el modelo textual a la luz de su propıo presente

b) *La «abomınacıón de la desolacıón»*

La enıgmátıca «abomınacıón de la desolacıón» tıene su orıgen en la persecucıón relıgıosa desatada bajo Antíoco IV en los años 168-167 a C «El 15 de Kısléu del año cıento cuarenta y cınco levantó (el rey) sobre el altar de los holocaustos una abomınacıón de la desolacıón, también construyeron (las gentes del rey) altares (paganos) en las cıudades de alrededor de Judá, a las puertas de las casas y en las plazas quemaban ıncıenso» (1 Mac 1, 54s)

«Abomınacıon de la desolacıon» es traduccıon lıteral de שקוץ משומם (Dan 9, 27, 11, 31, 12, 11), que es a su vez una adaptacıón despectıva del nombre de la dıvınıdad celeste suprema, el baal *shamayım* o el «Zeus olímpıco», al que fue dedıcado el templo el año 168 (cf 2 Mac 6, 2)[64] «Abomınacıón de la desolacıon» sıgnıficó concretamente el destıno del tradıcıonal altar de los holocaustos del templo a servır de altar pagano donde parece que se sacrıficaron cerdos (segun F Josefo, *ant* 12, 253)[65] Algo sımılar a esta

63 El topıco es tradıcıonal, cf Mt 7, 6 Hen et 56, 7, 90, 6s, 90, 6s, 100, 2, Esd gr 3, 12s Aparece en dıversas varıantes referıdo a amıgos en 4 Esd 5, 9, 6, 24, a la relacıon entre las generacıones en Jub 23, 19, al odıo mutuo de las personas en Bar sır 70, 3 Tıene una larga prehıstorıa y se encuentra ya en el mıto de Ira, el dıos de la peste en Babılonıa cf H Gressmann, *Altorıentalısche Texte zum Alten Testament*, Berlın 1928, 228

64 Cf E Nestle, *Zu Danıel* ZAW 4 (1884) 247 248, *ıbı* «la abomınacıon de la desolacıon» p 248

65 De 1 Mac 1, 54 59, 6, 7 cabe concluır que la «abomınacıon de la desolacıon» estaba en el altar Segun 1 Mac 4, 43, el altar fue purıficado retırando las pıedras E Bıckermann, *Der Gott der Makkabaer*, Berlın 1937, 105 109, ılustro este punto a la luz de

«abominación de la desolación» debió de tener presente el autor de Mc 13, 14 Pero ¿a qué se refería?

Partiendo de los acontecimientos del año 39-40 cabe explicar satisfactoriamente esta «abominación de la desolación» El conflicto entre Gayo Calígula y los judíos tenía que evocar el conflicto religioso que estalló bajo Antíoco IV Epífanes, tanto por la ocasión del mismo —la destrucción de un altar pagano en Yamnia— como por la amenaza de profanación del templo Para precisar estas analogías, conviene reproducir el informe de Filón sobre el conflicto de Yamnia

> «La ciudad de Yamnia, una de las mas populosas de Judea, esta habitada por una poblacion mixta, judia en su mayoria, con algunas gentes de otras tribus que anidaron alli como parasitos procedentes de la paises vecinos Estos inmigrados causaban molestias y vejaciones a los que eran en cierto modo la poblacion autoctona, y trataban de eliminar algunas leyes tradicionales de los judios Oyeron hablar a los viajeros sobre el empeño que ponia Gayo en su propia divinizacion y el odio con que procedia contra todo lo que fuese judio Entonces los inmigrados consideraron llegado el momento de atacar y levantaron un simple altar con el mejor material, ladrillos de adobe, solo por hacer algo malevolo contra sus conciudadanos Porque sabian que estos no iban a tolerar el quebranto de los usos religiosos Y exactamente asi sucedio Apenas lo advirtieron los judios, se aglomeraron indignados del intento de profanar la tierra santa, y destruyeron el altar» (Filon, *legGai* 200-207)

Se ha prestado hasta ahora escasa atención al paralelismo con aquellos acontecimientos que provocaron la rebelion de los macabeos También entonces se erigieron altares paganos en tierra judía Judas Macabeo comenzó la rebelión destruyendo uno de estos altares en Modin, para observar lo dispuesto en Dt 7, 5-6, 12, 2-3 (cf 1 Mac 2, 15) Los judíos de Yamnia tuvieron presente, probablemente, su ejemplo cuando derribaron el altar pagano (¿imperial?) Modín dista sólo unos 35 km de Yamnia En esta comarca no se borraría tan fácilmente el recuerdo de la sublevación[66]

la historia de la religion las religiones sirofenicias adoraban divinidades en forma de piedras y altares que eran colocados a veces sobre un basamento «el altar de los holo caustos frontero al edificio del templo se convirtio en el podio de un fetiche» (p 108)

66 Con la fiesta anual de la consagracion del templo (cf Jn 10, 22, *ant* 12, 325) se mantenia constante la memoria de la rebelion de los macabeos Segun 2 Mac 10, 5, el dia de la consagracion del templo coincidio justamente con el dia de su profanacion por los paganos el 25 de Kisleu, cuando fue erigida la abominacion de la desolacion La

Se admite en general que el recuerdo de la persecución religiosa bajo Antíoco IV seguía vivo *Ascension de Moises* prevé, ante tal precedente, una nueva persecución religiosa

> «Y vendra la venganza y la ira como nunca existio entre ellos desde el comienzo del mundo, cuando aparezca un rey de reyes y soberano de gran poder que hara colgar de la cruz a los partidarios de la circuncision, y a los que renieguen (de la circuncision) hara flagelar y entregara para que sean conducidos con cadenas a la prision Sus esposas seran ofrecidas a los dioses paganos, y sus hijos jóvenes seran operados por medicos para reponerles el prepucio Los demas seran castigados y forzados con torturas, fuego y espada a portar en publico sus idolos, tan impuros como sus dueños Y los torturadores los obligaran a entrar en el lugar interior y los forzaran con aguijones a renegar vergonzosamente de la palabra, de las leyes y de lo que tienen sobre el altar» (AsMois 8, 1-5)

La *Ascensión de Moisés* se puede fechar entre el año 4 a C y el 30 d C presupone la muerte de Herodes, pero el reinado de sus hijos, durante el cual fue redactado el escrito, fue mas breve que el de Herodes, que reinó 34 años (cf AsMois 6, 6s)[67] En los decenios anteriores a la crisis de Calígula se temía, pues, una persecución al estilo del conflicto religioso producido bajo Antíoco Epífanes Es significativo que esta amenaza no incluya ninguna referencia a la «abominación de la desolacion», pese a que el templo tampoco iba a quedar intacto el escrito predice que los judíos serán obligados a entrar en el lugar santisimo y maldecir de la ley y del culto Si en textos posteriores la «abominación de la desolación» vuelve a cobrar relevancia —como demuestran los sinópticos—, se impone la siguiente explicación sucesos concretos harán que el recuerdo de la antigua persecucion religiosa evoque de nuevo esa figura La referencia a la «abominación de la desolacion» en el apocalipsis sinoptico no es, desde luego, una mera reproduccion de un lugar común, sino el reflejo de una experiencia la amenaza de profanacion del templo por parte de Gayo

Cuando Gayo Caligula se enteró de la destruccion del altar en Yamnia, ordenó como represalia la colocacion de estatuas suyas en

consagracion del templo se celebro recordando las calamidades del pasado «Lo celebraron con alegria durante ocho dias, como en la fiesta de las Chozas, recordando como, poco tiempo antes, por la fiesta de las Chozas, estaban cobijados como fieras en montañas y cavernas» (2 Mac 10, 6) Todo judio sabia por la fiesta de la consagracion del templo (1) lo que era la «abominacion de la desolacion» y (2) que esa abominacion fue ya antaño motivo de huida a los montes

67 Cf E Brandenburger, *Himmelfahrt Moses* (JSHRZ V, 2), Gutersloh 1976, 60

el templo de Jerusalén. Petronio partió con dos legiones hacia Tolemaida y, para ganar tiempo, mandó esculpir la estatua con el mayor cuidado en Sidón (*legGai* 222)[68]. Intentó a la vez evitar mediante negociaciones un enfrentamiento militar. En esta situación podría haberse formulado Mc 13, 14ss: «Pero cuando veáis que la abominación de la desolación está donde no debe (el que lea, que entienda), entonces, los que estén en Judea huyan a los montes». Los siguientes argumentos apuntan a esta interpretación:

1. El término «abominación» (βδέλυγμα) va asociado con frecuencia a prácticas idolátricas[69]. Lo que expresa este vocablo es un delito contra Dios, en modo alguno un castigo de Dios. La estatua esculpida en Fenicia fue una abominación para los judíos. Estaba destinada a convertir el culto de Jerusalén en un culto idolátrico.

2. «Abominación de la desolación» es una cifra que requiere ser descodificada, como indica la invitación al lector a que la entienda correctamente. Por eso es legítimo concebirla como un «terminus technicus» que evoca algo perfectamente definido. Sólo es comparable, como analogía, la instauración del culto a *Zeus Olympios* el año 168-167 a. C. El conflicto de Yamnia demuestra que las tradiciones sobre la rebelión macabea seguían vivas. Quien tuviera alguna cultura bíblica podía advertir que 1 Mac 1, 54 se refería a la instauración del culto pagano en el templo, y que la «abominación de la desolación» de Dan 12, 11 reaparecía como una amenaza en el tiempo final. Pero aun con independencia de esa cultura, la «abominación de la desolación» pudo convertirse en santo y seña de un grupo religioso.

3. El apocalipsis sinóptico habla de «abominación de la desolación» como si fuera una persona, añadiendo el participio ἑστηκότα en lugar del neutro ἑστηκώς, que sería gramaticalmente correcto (como si dijéramos en castellano «algo abominable, *el* cual está donde no debe»). La «constructio ad sensum» hace presumir que detrás de la «abominación de la desolación» hay una persona. La estatua imperial es ambas cosas: como materia inanimada, un neutro (un βδέλυγμα); como representación del emperador, una persona. Además, mirando al contenido, el participio ἑστηκότα (= «que está en pie») se ajusta perfectamente a una estatua[70].

68 Las fuentes suelen hablar de una estatua (*legGai* 222, *ant* 18, 261), pero F. Josefo habla en *bell* 2, 185ss de «estatuas» Quizá él tuvo presente en *Bellum iudaicum* que la imagen del emperador solía colocarse junto a la diosa Roma, por ejemplo, en Cesarea (*bell* 1, 414) y en otros lugares (Suetonio, *Aug* 52)

69 Cf W Foerster, βδελύσσομαι, en ThW I, 598-600

70 Cf la orden de Gayo Calígula en *ant* 18, 261 ἱστᾶν αὐτοῦ ἀνδριαντα ἐν τῷ ναῷ τοῦ ϑεοῦ (cf 18, 264), pero especialmente la revocacion de la orden νῦν οὖν εἰ

4. Es significativo finalmente el peso que se atribuye a la ubicación de la estatua. Lo escandaloso no era su existencia. Cualquier judío sabía de muchas estatuas del emperador levantadas fuera de la tierra santa. Cualquiera podía admirar en el templo de Augusto en Cesarea la estatua del emperador representado como *Zeus Olympios* (*bell* 1, 414). No era escandaloso que Petronio hiciera fabricar una estatua del emperador en Sidón. Lo escandaloso era su emplazamiento en Jerusalén y Judea. Por eso, la señal para la huida escatológica es ver colocada la «abominación de la desolación» en un lugar donde no debe estar[71].

Si referimos la «abominación de la desolación» a la estatua que iba a ser colocada en el templo, todo lo dicho desde v. 14 apunta al futuro (próximo). La invitación a la huida es una invitación auténtica, no un «vaticinium ex eventu». Por eso no es un argumento contra la cronología del apocalipsis sinóptico que hemos propuesto el hecho de que no conste la huida de grupos a los montes hacia el año 40. Históricamente no se constataría una huida, sino una disposición o preparación para la huida. Y esto no es difícil detectarlo. Los judíos en manifestación dicen: «Salimos de nuestras ciudades, abandonamos la casa y las tierras; nuestros bienes, nuestras alhajas y todo lo que tenemos, lo ofreceremos de buen grado» (*leg Gai* 232). En *ant* 18, 274, la aristocracia judía señala el peligro de que el abandono de los campos pueda favorecer un aumento del bandolerismo. La gente desesperada podría dejar de pagar los tributos. El bandolerismo suele significar que se abandona casa y tierras. Como tenemos pruebas claras de una disposición a abandonar las casas y los bienes —sea para manifestarse o para eludir con el bandolerismo a los recaudadores de impuestos— podemos suponer igualmente en otros grupos la disposición a abandonar la casa y las tierras en espera de la parusía del Hijo del hombre.

μὲν φθανεις τον ἀνδριάντα ἑστακως, ἑστάτω (18, 301) Aparece aquí la misma expresión que en Mc 13, 14 Además de ἱσταναι, Filon y F Josefo emplean otros verbos para designar la «colocación» de una estatua

71 Algunos han alegado precisamente la presencia de la «abominación de la desolación» en el templo para rechazar la cronología del apocalipsis sinóptico que hemos propuesto ¿no es demasiado tarde para huir cuando la estatua esta ya en el templo? Cf P Bilde, *Mk 13*, 118s Pero, aunque los jerosolimitanos no pudieran huir, siempre podrían hacerlo «los de Judea», es decir, los judios y cristianos que vivían en el campo Ademas, los contemporáneos no solo consideraron sacrilegio la colocación de la estatua en el templo, ya su transporte por el país judío era una provocación Justamente por eso renunció Vitelio a llevar sus legiones a través de la tierra judia (cf *ant* 18, 121) La destrucción del altar imperial en Yamnia indica que todo culto pagano practicado en el país, no sólo en Jerusalén, era considerado sacrilegio Según *bell* 2, 195, los judios que negocian en Tiberíades con Petronio hacen constar expresamente que la prohibición de colocar una imagen de Dios o de hombre regía «no sólo en el templo sino en cualquier lugar del pais»

El momento de redaccion del apocalıpsıs sınóptıco sería entonces el año 40 d C Podemos precısar aún mas serıa ese espacıo de tıempo en el que exıstıo el rıesgo de que fuera colocada la o las estatuas ımperıales en el templo Aunque Fılón y F Josefo dıfieren en su cronologıa de los acontecımıentos, permıten sın embargo una datacıón de las negocıacıones, o bıen en la prımavera (Fılón) o en el otoño (F Josefo) Tanto sı la amenaza de profanacıón del templo se conocıó durante la cosecha de mayo (Fılón) o durante la sıembra de octubre-novıembre (F Josefo), el ınvıerno se aproxımaba ınexorablemente Por eso se comprende la suplıca para que la huıda no caıga en ınvıerno, cuando es más dıfícıl alımentarse.

También cabe precısar más el lugar de redaccıón Parece que los avısados dırectamente en segunda persona estan en condıcıones de poder «ver» la estatua en su lugar de destıno Sólo pueden hacerlo los ȷerosolımıtanos El texto se dırıge luego en tercera persona a los que «vıven en Judea» No son necesarıamente los de Jerusalén; podrían ser los ȷudıos del campo, pero no quedan descartados los ȷerosolımıtanos, que tambıén eran ȷudíos El cambıo gramatıcal de persona ındıca, en todo caso, que no todos los ınterpelados tendran que esperar a ver la estatua en su lugar de destıno para emprender la huıda Contra esta localızacıón no cabe obȷetar la ımposıbılıdad de ınvıtar a personas que vıvían en Judea a huır a los montes, puesto que ya vıvían en ellos[72] Cuando los macabeos huyen de la regıón montañosa de Shefelá, 1 Mac 2, 28 habla tambıén de huıda «a los montes» (cf *bell* 1, 36) En 1 Mac 9, 40, los fugıtıvos se encuentran en la regıón montañosa de Madaba, a pesar de ello, el texto narra su huıda «a los montes» (cf *bell* 2, 504 y *ant* 14, 418) La ınvıtacıón a huır a los montes sıgnıfica el regreso a la montaña ınhabıtada, aquella montaña que fue sıempre refugıo de los rebeldes desde Davıd a Bar Kochba Por eso el tema de la huıda a los montes, cuevas y desıertos aparece en numerosos lugares de la lıteratura ȷudía[73]

La fiȷacıón de la cronología del apocalıpsıs sınóptıco en la crısıs de Calígula del año 40 d C nos permıte comparar la reaccıón a la amenaza de profanacıón del templo que se advıerte en él con otras formas de reaccıón Podemos observar cuatro respuestas en el ȷudaísmo

1 Se producen manıfestacıones pacíficas ımpresıonantes El pueblo acude en masa a Petronıo y declara que prefiere deȷarse ma-

72 Ası P Bılde, *Mk 13*, 118
73 Hen et 96, 2, AsMoıs 9, 6s, SalSal 17, 17, cf Heb 11, 38 y Ap 12, 6

sacrar antes que ver abolida su religión con el quebranto del monoteísmo y del precepto de prohibición de las imágenes (*legGai* 229ss; *ant* 18, 261-272; *bell* 2, 192-198)[74]. Esta clara renuncia a la violencia tenía un antecedente; la misma estrategia habían aplicado ya con éxito contra Pilato (*ca.* 26-29 d. C.) cuando quiso llevar a Jerusalén imágenes del emperador (*bell* 2, 169ss; *ant* 18, 55). Como Pilato había cedido entonces, los manifestantes esperaban alcanzar también esta vez sus objetivos.

2. Se produjo además una «huelga de jornaleros», o la amenaza de tal. Rehusaron hacer la siembra (*ant* 18, 272-274). En parte era la única consecuencia natural de las manifestaciones: no se puede a la vez estar en la manifestación y cultivar el campo. Era un medio de presión suplementario. Amenazaron con destruir las mieses en caso extremo (*legGai* 249) para impedir el suministro del ejército. La aristocracia previno además contra el aumento del bandolerismo: el que no cultivaba los campos no podía pagar los impuestos y entonces era frecuente tener que abandonar la casa y las tierras para unirse a los «ladrones» (*ant* 18, 274). Esta «huelga de jornaleros» pudo conectar quizá con la tradición judía del año sabático, en que los campos quedaban en barbecho, ya que el año 40-41 parece haber sido año sabático[75]. También es posible que se trate de una variante palestina de la *anajóresis* constatada documentalmente en Egipto: los trabajadores abandonaban los campos, para regresar cuando se cumplían determinadas condiciones laborales[76].

3. Cuando la aristocracia hace referencia a los «bandoleros» en sus negociaciones con el legado sirio, alude a la resistencia armada. Filón y F. Josefo no la mencionan; pero Tácito habla de acciones bélicas: «Bajo el emperador Tiberio dominó la paz. Después, cuando los judíos debían colocar por orden de Gayo la imagen del César en el templo, prefirieron tomar las armas y mantuvieron una rebelión que sólo finalizó con la muerte del emperador» (*hist* V, 9). En estas luchas de resistencia pervivía sin duda la tradición de la guerra de liberación religiosa, como estuvo viva en la rebelión de los macabeos.

74 Las amenazas oscilan entre la disposición a dejarse masacrar pasivamente por los romanos (así *bell* 2, 197) y el suicidio colectivo (*legGai* 234s)

75 J Jeremias, *Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie·* ZNW 27 (1928) 98-103 = *Abba*, Gottingen 1966, 233-237 N Hyldahl, *Josefus som historieskriver*, 62ss, ve en la denominada «huelga de jornaleros» un eco del año sabático

76. Cf W Schmidt, *Der Einfluss der Anachorese im Rechtsleben Agyptens zur Ptolemaerzeit*, tesis Koln 1966.

4. En las altas esferas se reaccionó primero con medios diplomáticos: Petronio negoció con los «jefes religiosos y civiles de los judíos» (*legGai* 222). También los príncipes herodeos fueron involucrados: en Tiberíades intervino ante Petronio el hermano del rey Agripa, Aristóbulo (*ant* 18, 273); en Roma, el propio rey Agripa. Ambas intervenciones tuvieron éxito. Pero sólo el asesinato de Gayo Calígula el 24 de enero del año 41 conjuró definitivamente el peligro para el templo.

El apocalipsis sinóptico nos da a conocer un quinto modo de respuesta a la crisis Los grupos aquí implicados no abandonaron aún casa y tierras Ellos no figuraban entre los que partieron para Tolomaida y Tiberíades a protestar contra los planes de Gayo Pero también estaban dispuestos en principio —al agravarse la situación— a abandonar el trabajo y los campos Esto es importante para el enjuiciamiento de su conducta. en efecto, la autoridad profética les impone un comportamiento que en sus consecuencias significó objetivamente un apoyo a la huelga de jornaleros que se iniciaba entonces en Palestina Lo que no se les impone es la resistencia armada. También esta idea estaba en el aire No había duda de que estallaría una guerra sangrienta si Gayo no revocaba su plan. Pero Mc 13 invita a los judíos a huir a la soledad de los montes y aguardar allí la aparición del Hijo del hombre. También esto es continuación de los esquemas tradicionales de la resistencia. en la rebelión macabea, un grupo se retira a las cuevas del desierto y se deja matar en sábado sin defenderse (1 Mac 2, 29-38).

Una hipótesis difundida ha sido que la profecía reelaborada en Mc 13 carece de sello específicamente cristiano y fue en el origen un vaticinio judío del año 40 d. C que sería asumido secundariamente por los cristianos[77]. Esta suposición no es necearia Los caminos de judíos y cristianos no se habían separado aún el año 40. Mc 13 nos muestra un cristianismo que permanece totalmente en el marco del judaísmo Aquellos cristianos pretendían ser unos judíos que profesaban su fe en Jesús, mesías e Hijo del hombre. Disentían obviamente de otros grupos judíos Así lo indica también Mc 13. En efecto, no percibimos en este pasaje ninguna disposición a defender el templo con violencia. La solución propuesta es de carácter evasivo. Ellos quieren alejarse del lugar de la crisis. Contra el miedo al emperador Gayo Calígula, que blasfema proclamándose Dios, abrigan la esperanza en el «hombre» que descenderá del cielo para salvar a los suyos. Nada dicen sobre el castigo de los im-

77 Así G Holscher, *Ursprung*, 196

píos. Faltan los sueños de venganza de la fantasía apocalíptica. La identificación con el templo empírico es claramente menor que en los otros grupos. Todo esto es comprensible. Entre los cristianos circuló el dicho de Jesús sobre la destrucción del templo y su sustitución por otro. Los cristianos habían pasado ya tribulaciones a cuenta de esta profecía. Esteban fue lapidado por esta causa (cf. Hech 6, 14ss). Cabe presumir la difícil situación en que se encontraron estos cristianos tras la sorprendente salvación del templo: el pueblo, en sus agresiones contra los romanos durante la crisis del año 40, tenía que frenarse a la vez ante los amos del país, y más cuando un alto funcionario romano incumplió la orden imperial de profanar el templo. Esto hace más probable que la tensión acumulada se descargara sobre un grupo de marginados que mostraba cierta indiferencia ante el templo y difundía unos dichos ambiguos sobre su fin. Cuando, después de la crisis, Agripa I alcanzó el poder sobre Judea y Samaria, se produce en efecto una persecución contra los cristianos que esta vez no afectó al ala helenística más radical (así Hech 6, 8–8, 3), sino al núcleo de la primera comunidad: Santiago el Zebedo es ejecutado; Pedro logra evadirse a duras penas (Hech 12, 3). El relato de los Hechos da a entender que Agripa encontró un eco favorable en el pueblo con su proceder contra los cristianos: si alguien abrigaba aún dudas ante la clara intervención de Dios en favor del templo, podía encontrarse en situación fatal. Posiblemente, la crisis de Calígula el año 40 d. C. facilitó un primer paso en la separación de judíos y cristianos. En los años siguientes se impuso la misión pagana. Gracias a ella, el cristianismo traspasó las fronteras del judaísmo.

Pero el apocalipsis sinóptico es documento de una época en la que los cristianos eran un pequeño grupo dentro del judaísmo. Puede enseñarnos a entender mejor la apocalíptica judía y cristiana. Demuestra sobre todo que es una apocalíptica de resistencia: resistencia de grupos oprimidos contra los poderes e imperios del mundo. Esto vale para todos los escritos apocalípticos acogidos en el canon, desde Daniel hasta el apocalipsis de Juan. Vale también para Mc 13. Esta resistencia apocalíptica guarda una estrecha relación histórica y funcional con otras formas de oposición política. Sin legitimación religiosa no hubiera habido ninguna resistencia... ni formas de manifestación pacífica, ni huelga de jornaleros, ni presión diplomática; pero tampoco amenazas de guerra. Sólo el convencimiento de que el pueblo judío, en caso de conflicto, pondría la fidelidad a Dios por encima de la lealtad al emperador, hizo titubear al Estado romano sobre la realización de sus planes.

Además del nexo funcional, hay en la apocalíptica bíblica un nexo objetivo entre apocalíptica y resistencia política: el cataclismo cósmico anunciado por ella no se había producido hasta entonces; pero el vaticinio conservaba su validez bajo otra forma: el cataclismo se producirá cuando el hombre suplante el lugar de Dios; o más exactamente, cuando lo haga el Estado y sus titulares. Entonces el Estado se convierte en «abominación de la desolación». Su poder devastador había aumentado hasta lo monstruoso. Se dudaba de que surgiera de nuevo un funcionario como Petronio, capaz de desobedecer... y sabotear la orden recibida. Este Petronio era pagano; pero Filón adivina en él un vislumbre de filosofía y religiosidad judías (*legGai* 245). Y F. Josefo le atribuye unas palabras que recuerdan a Jesús: estaba dispuesto a dar la vida por muchos: ἑτοίμως ἐπιδώσω τὴν ἐμαυτὸν ψυχήν (*bell* 2, 201).

La investigación del texto Mc 13 es de una importancia nada desdeñable para la historia de la tradición sinóptica: si la tradición que subyace en él se remonta a una situación del año 40 exactamente localizable, podemos conocer —gracias a unas circunstancias fortuitas— unos treinta años de prehistoria de un texto de Mc. Podemos concluir que ya diez años después de la muerte de Jesús, la tradición inspirada en su nombre adoptó nuevas formas en Judea. La profecía apocalíptica subyacente en Mc 13 presupone los dichos sobre el futuro Hijo del hombre y los actualiza dentro de una nueva situación; pero abandona las formas de las «pequeñas unidades» de la tradición sinóptica. Es un texto más extenso y con una estructura compleja. Probablemente tuvo una forma escrita, lo que obliga a contar con un tránsito previo desde la tradición oral a la escrita. La pregunta es obvia: ¿se puede demostrar esto mismo para otras partes de la tradición sinóptica? ¿hubo también en la tradición narrativa «grandes unidades» que fueron formuladas (y fijadas por escrito) algún tiempo antes de los evangelios canónicos? El punto debatido es aquí, principalmente, la historia de la pasión. Será el tema del próximo capítulo.

LAS GRANDES UNIDADES NARRATIVAS DE LA PASION Y LA COMUNIDAD DE JERUSALEN EN LOS AÑOS 40

El relato de la pasión forma una «gran unidad» dentro de la tradición narrativa. Algunos fragmentos aparecen tan integrados en el conjunto que es difícil concebirlos aislados. Presuponen las perícopas anteriores y preparan las siguientes. Hay a menudo anticipaciones y retrospecciones más allá de las perícopas contiguas: por ejemplo, la indicación del traidor y el vaticinio de la huida de los discípulos y de la negación de Pedro (Mc 14, 17-21.26-31) anticipan, más allá de la perícopa de Getsemaní, el prendimiento, la huida y la negación (14, 43-54.66-72). A la inversa, las mofas de los soldados a Jesús (15, 19-32) remiten a las escenas anteriores en el sanedrín y ante Pilato. Este tupido enlace de perícopas es reconocido por todos. Se discute si es creación del evangelista Marcos[1] o es tradición, y qué amplitud tuvo esta tradición[2].

Detrás del texto actual del evangelio de Marcos cabe detectar, a mi juicio, un relato estructurado que presupone una cronología distinta. Según el evangelio de Marcos, Jesús murió el día de pascua;

1 La historia de las formas en su forma clásica exceptuó deliberadamente el relato de la pasión al descomponer el material sinóptico en «pequeñas unidades», cf K L Schmidt, *Rahmen*, 303-306 A finales de los años 60 se expresaron las primeras dudas J Schreiber, *Die Markuspassion Wege zur Erforschung der Leidensgeschichte Jesu*, Hamburg 1969, intentó concebir el relato de la pasión, «a la luz de la historia de la redacción», como una obra de recopilación y composición del evangelista Marcos E Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte* (FRLANT 102), Gottingen 1970, llegó por esa vía al resultado de que el evangelista Marcos se encontró con meros fragmentos de tradiciones que fue hilvanando y estructurando E Guttgemanns, *Offene Fragen*, espec 226ss, consideró imposible de aclarar la prehistoria de un texto a base de consideraciones linguisticas (sobre todo en la tradición oral) Este enfoque de la historia de la pasión como un texto coherente configurado por Mc es defendido programáticamente por W H Kelber (ed), *The Passion in Mark*, Philadelphia 1976, espec 14ss, 153-159

2 Cf una visión panorámica en G Schneider, *Das Problem einer vorkanonischen Passionserzahlung* BZ 16 (1972) 222-244, y J Ernst, *Die Passionserzahlung des Markus und die Aporien der Forschung* ThGl 70 (1980) 150-180

según la tradición, el día preparatorio de la pascua: en 14, 1s el sanedrín decide hacer morir a Jesús antes de la fiesta para que durante ésta no se produzcan disturbios entre el pueblo[3]. Armoniza con esto el episodio de 15, 20s sobre Simón de Cirene que regresa del campo; el episodio es comprensible si el cireneo vuelve del trabajo. En un relato cuyo marco es la fiesta de pascua sería inimaginable una formulación tan ambigua, ya que en pascua cesaba el trabajo. Además, 15, 42 narra el sepelio de Jesús en «día preparatorio»; una oración de relativo convierte el día preparatorio en sábado. Es posible que el sepelio se produjera según la versión original, el día preparatorio de la pascua (cf. Jn 19, 42). Porque el motivo de descolgar a Jesús de la cruz antes del ocaso y darle sepultura podría haber sido el realizar este trabajo antes del comienzo del día festivo; en pascua no tendría sentido. Finalmente, el «proceso» ante el sanedrín indica asimismo que no era día festivo, porque en tales días vacaban los tribunales. Habría sido una infracción de la normas procesales que los narradores difícilmente dejarían de señalar: en efecto, la narración tiende a presentar el proceso contra Jesús como falaz, con testigos contradictorios y sentencia condenatoria previa del sumo sacerdote.

La cronología que se trasluce detrás del evangelio de Marcos coincide exactamente con la del evangelio de Juan. En éste, Jesús muere el día preparatorio de la fiesta de pascua; la escena del sepelio hace referencia (como Mc 15, 42) al «día preparatorio», ahora sí como víspera de la fiesta (Jn 19, 42). Habida cuenta de que el evangelio de Juan no depende en modo alguno de los sinópticos, es decir, no es una reelaboración literaria del material sinóptico sino que modificó unas tradiciones propias bajo la influencia de los evangelios sinópticos[4] —y tampoco esto último es seguro—, la hipótesis es obvia: Mc y Jn presuponen otro relato de la pasión más antiguo, donde Jesús moría en la víspera de pascua.

3 Así M. Dibelius, *Historia de las formas evangélicas*, 179; D Lührmann, *Mk*, 229. Contra esta interpretación se ha objetado: (1) Mc quiere mostrar la acción divina frente a los planes humanos: 14, 1s es redaccional Es la tesis de L. Schenke, *Studien zur Passionsgeschichte des Markus* (FzB 4), Wurzburg 1971, 49. Pero el texto no subraya expresamente que Jesús vivió por voluntad divina un día más de lo que sus adversarios querían. L Schenke retiró su opinión en *Der gekreuzigte Christus* (SBS 69), Stuttgart 1974, 127, n 35. (2) W. Schmithals, *Mk*, 588, entiende ἐν τῇ ἑορτῇ en sentido local «en la asamblea festiva» Pero el contexto requiere el sentido temporal: la introducción de 14, 1 abarca dos determinaciones temporales Y la «astucia» que los adversarios imponen al traidor Judas no consiste sólo en arrestar a Jesús fuera del barullo festivo, sino también «en el momento oportuno» (Mc 14, 11)

4 Es la tesis de A Dauer, *Die Passionsgeschichte im Jonannesevangelium* (StANT 30), Munchen 1972.

La cronología de este relato precanónico se caracteriza por un rasgo general que aparece en varias perícopas: si Jesús ha de ser ejecutado antes de la fiesta, todo debe ir rápido. Según Mc 14, 11, la tarea del traidor es entregar a Jesús «en el momento oportuno» (εὐκαίρως). La desvelación de este traidor en la última cena ilumina el tránsito abrupto desde la mesa compartida a la hostilidad: uno que todavía come con Jesús del mismo plato, lo traicionará poco después (14, 20). El aviso de la negación de Pedro subraya que esa misma noche él negará a su Señor (14, 30). La sentencia del sanedrín se dicta «al amanecer» (15, 1). El ajusticiamiento y la muerte transcurren rápidamente: Jesús es crucificado en la hora tercia (15, 25), en la hora sexta hay tinieblas (15, 33), en la hora nona expira (15, 34). Otros crucificados sufren más tiempo antes de morir[5]. Por eso Pilato manifiesta su extrañeza cuando le informan que Jesús «ya» ha muerto (15, 44). Se advierte a lo largo de la narración que todo discurrió con insólita rapidez, demasiado de prisa para los discípulos. Sólo Jesús lo vio venir todo.

A la luz de la cronología cabe demostrar, pues, ciertas tensiones entre la tradición y la redacción, algunas coincidencias con el relato joánico y un argumento narrativo continuado. Todo esto sugiere la existencia de una historia de la pasión precanónica. Pero esto todavía no indica nada sobre su contenido.

Esa historia podría haber comenzado con Mc 14, 1s[6]. En el evangelio de Jn llaman la atención las numerosas perícopas que siguen el mismo orden que el evangelio de Mc a partir de la decisión de dar muerte a Jesús (Jn 11, 47-52, en paralelo con Mc 14, 1s), aunque Jn intercala amplias secciones (como los discursos de despedida) y desplaza otras perícopas, como la purificación del templo. En favor del inicio del relato de la pasión en Mc 14, 1 está el corte que hacen todos los sinópticos en este punto: el tiempo de la predicación de Jesús toca a su fin con el gran discurso apocalíptico; ahora comienza el tiempo de la pasión.

Además de esta «forma sinóptica» de la pasión se puede presumir una forma breve que comienza con el prendimiento[7]. Entonces

5 F Josefo, *vita* 420, narra cómo, regresando de Técoa a Jerusalen, descubrio entre muchos otros crucificados a tres conocidos suyos y pidió clemencia a Tito Fueron descolgados de la cruz Uno sobrevivio Sumando los caminos recorridos y la duracion de las gestiones, los crucificados tuvieron que padecer mucho tiempo en la cruz Para todas las cuestiones sobre el suplicio de la cruz, cf H -W Kuhn, *Die Kreuzesstrafe wahrend der fruhen Kaiserzeit Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums* (ANRW II, 25, 1), Berlin-New York 1982, 648-793

6 Asi M Dibelius, *Historia de las formas ev*, 179ss, D Luhrmann, *Mk*, 227ss

7 R Bultmann, *Geschichte*, 301s, propuso ese «relato» que comienza con el prendimiento L Schenke, *Christus*, reconstruyó una historia que comienza con la pericopa

la historia de la pasión tendría exactamente el contenido que abarcan los sumarios de la pasión: entrega, condena, ejecución y resurrección (cf. espec. Mc 10, 32-34)[8]. El relato joánico comienza también con el prendimiento (Jn 18, 1ss). En Jn, la enseñanza de Jesús concluye con los grandes discursos de despedida.

Sería igualmente imaginable una forma mucho más extensa[9]. Como las perícopas sinópticas presentan una coincidencia nada fortuita con el orden joánico a partir de Jn 11, 47ss, el relato precanónico podría haber comenzado con la entrada en Jerusalén. Ese relato tendría entonces un arco unitario: el camino desde la aclamación de Jesús como «rey» hasta su ejecución como «rey de los judíos».

Lo cierto es que no conocemos los límites exactos de la historia de la pasión. Y tampoco es nada transparente su desarrollo[10]: Posiblemente hubo en un principio un relato estructurado de la crucifixión que se fue ampliando hasta alcanzar la «forma breve» del relato de la pasión y, finalmente, la forma extensa. Pero hubo también, posiblemente, ya a hora temprana un relato extenso que fue ampliándose con sucesivas adiciones... o hubo incluso una fusión de dos versiones extensas[11].

de Getsemaní Llama la atención que Judas sea presentado «de nuevo» al lector en Mc 14, 43 como «uno de los Doce», cuando ya lo había sido en 14, 10s Esto, sin embargo, no es un indicio seguro también los «hijos del Zebedeo» son presentados varias veces en el evangelio de Mc (1, 19, 3, 17, 10, 35), y en ese caso es señal de diferentes tradiciones

8 J Jeremias aduce las predicciones de Jesus en forma de «sumarios de la pasion» *La ultima cena Palabras de Jesus*, Madrid 1980, 99s, para mostrar la probabilidad de una historia de la pasion previa a Mc Este argumento conserva su valor aunque se consideren esas predicciones como redaccion de Mc Del mismo modo que los sumarios (redaccionales) de milagros se refieren a la tradicion taumaturgica previa a Mc, los «sumarios de pasion» redaccionales pueden sugerir una previa tradicion de la pasion El hecho de que estos sumarios no comiencen donde arranca la historia de la pasion en el evangelio de Mc (en 14, 1ss) podria indicar que se refieren a un material tradicional que es independiente de Mc Por otra parte, 14, 1ss hace referencia a los pasos necesarios para esa «entrega» que es el primer acto en los sumarios de la pasion

9 Asi T A Mohr, *Markus- und Johannespassion* (AThANT 70), Zurich 1982 Aun mas lejos va R Pesch, *Mk* II, 1ss, que postula una historia de la pasión a partir de la confesion mesiánica Mc 8, 27ss que Mc asumio, a su juicio, sin grandes cambios, con sentido conservador

10 J Jeremias, *La ultima cena Palabras de Jesus*, 93-100, propone la hipotesis de un desarrollo desde el escueto kerigma 1 Cor 15, 3b-5, pasando por un relato breve que comienza con el arresto, hasta su ampliacion en el relato extenso G Schneider, *Die Passion nach den drei alteren Evangelien*, Munchen 1973, 25ss, estima que el relato de la crucifixión es el nucleo de la tradicion que luego fue complementado (hacia atras) hasta el prendimiento de Jesus

11 Postulan un estrato de elaboración previo a Mc L Schenke, *Der gekreuzigte Christus*, 141ss, y D Dormeyer, *Die Passion als Verhaltensmodell* (NTA 11), Munster 1974 W Schenke, *Der Passionsbericht nach Markus*, Gutersloh 1974, supone una historia de la pasion redactada en «praesens historicum» y una tradicion apocaliptica de la pasion que aparecen fundidas desde Mc 11, 1ss

Hemos efectuado nuestras investigaciones sobre indicios locales y cronológicos en la historia de la pasión teniendo bien presente que no sabemos su alcance ni su estratificación interna. Estudiaremos cómo aparecen caracterizadas las personas en la historia de la pasión. Es frecuente que el relato las presente de forma que el lector o el oyente ha de tener unos conocimientos previos para identificarlas. Tales «indicios de familiaridad» sugieren una relativa cercanía a las personas descritas o a las tradiciones sobre ellas.

En lo que respecta a nuestro desconocimiento del alcance de la historia de la pasión, sería interesante saber si tales indicios de familiaridad aumentan en determinadas partes del relato y faltan en otras. En lo relativo a la estratificación interna, los indicios de familiaridad serían tan plausibles en un estrato secundario como en el texto primario: pero si es posible fecharlos en un añadido secundario, el texto primario tendría que ser más antiguo todavía. Y aunque se quiera cuestionar la existencia de una historia de la pasión precanónica, estas investigaciones serán útiles, sea para valorar las distintas tradiciones o para situar históricamente su redacción.

El estímulo para la búsqueda de los «indicios de familiaridad» me llegó de una idea de R. Pesch. El hecho de que leamos en Mc 14, 47ss «el sumo sacerdote» sin nombre propio, permite a Pesch concluir que la historia de la pasión tuvo que ser formulada mientras el sumo sacerdote Caifás (18-37 d. C.) ejercía aún el cargo; sólo bajo su sucesor fue necesario, a su juicio, distinguir al sumo sacerdote por el nombre[12]. Aunque esta observación no encontró mucho eco, debería inducir a investigar sistemáticamente las diversas caracterizaciones de personas que encontramos en la historia de la pasión[13]. Sólo entonces cabe juzgar lo que tales caracterizaciones

12 Según R Pesch, *Mk* II, 21, este detalle sugiere «la conclusión (casi forzosa) de que Caifás ejercía aun de sumo sacerdote cuando se formó y narró la historia de la pasión previa a Mc Caifás ejerció el cargo durante los años 18-37 d. C Como 'terminus ad quem' en la génesis de la historia premarquiana hay que mencionar por tanto el año 37 d C » Añade como ilustración una analogía moderna «Cuando yo menciono al 'canciller federal' o al 'presidente federal', mis oyentes suelen evocar al que ejerce el cargo, si quiero referirme al anterior, añadire el nombre» Pero el relato del Exodo habla del Faraón sin dar el nombre, ¡y esto no autoriza a fechar el relato en la época del Faraón opresor! Si cabe situar una narración mediante otros indicios temporales de modo inequívoco para el lector, pueden aparecer en ella personas sin nombre, ya que se sobreentiende siempre el emperador reinante, el papa reinante, etc

13 Las siguientes consideraciones proceden de un seminario sobre «investigación del colorido local» y se inspiran parcialmente en un trabajo presentado por Ute Kinder, *Datierungsindizien fur eine vormk Passionstradition anhand der Personenbezeichnungen in der Mk-Passion* (1985)

pueden aportar sobre transmisores y destinatarios, y sobre la génesis de la historia de la pasión. Hay tres grupos de personas:

1. Altos funcionarios como Pilato y «el sumo sacerdote»
2. Personas identificadas
   a) por su parentesco (Mc 15, 21.40.47; 16, 1)
   b) por el lugar de origen (15, 21.43)
   c) por la pertenencia grupal (14, 43.67; 15, 7)
3. Personas anónimas, como el hombre de la espada (14, 47) y el joven que huye (14, 51).

Ya esta breve panorámica suscita la pregunta: ¿se pueden conocer determinados temas por la diversa caracterización de las personas?

1. *Altos funcionarios en la historia de la pasión*

Sorprende que el evangelio de Marcos caracterice a Pilato por el nombre y no por el cargo, y al sumo sacerdote por el cargo y no por el nombre. Esto podría pasar inadvertido si Mt y Lc no hubieran enmendado el texto de Marcos. Mt complementa la primera mención del sumo sacerdote con el nombre de «Caifás» (Mt 26, 3. 57), y el nombre de Pilato con el cargo: ἡγεμών (Mt 27, 2). Lc 3, 1s introdujo ya en un «sincronismo» los sujetos participantes: el Bautista aparece en tiempo de Poncio Pilato (ἡγημονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας) y de los sumos sacerdotes Anás y Caifás. Los dos grandes evangelistas presentan, así, correctamente a los altos funcionarios y hablan de ellos de forma inteligible incluso para un lector no informado. Sólo Marcos presupone en el lector u oyente una cierta familiaridad con personas y sucesos. ¿Podemos conocer lo que presupone concretamente?

El lector del relato de la pasión de Mc sabe por las secciones anteriores de su evangelio que hay «sumos sacerdotes» (en plural) que junto con los escribas y los ancianos son responsables de la condena de Jesús (cf. 8, 31; 10, 33; 11, 18.27 y *passim*). Si desde 14, 47 aparece bruscamente la expresión «el sumo sacerdote» (en singular), será porque el lector sabe que en el colegio de sumos sacerdotes sobresale uno como representante de la comunidad judía. Para el autor y los lectores no hay necesidad de explicar la relación entre los sumos sacerdotes (en plural) y el sumo sacerdote (en singular)[14].

14 Los otros dos sinópticos trataron el problema con más elegancia según Lc 3, 1, gobiernan dos sumos sacerdotes, «Anás y Caifás»; el interrogatorio, en consecuencia,

También en el texto sobre Pilato se sobreentienden ciertos conocimientos: el lector del evangelio de Marcos debe saber que Jesús, al desplazarse de Galilea a Jerusalén, pasa del territorio de un príncipe herodeo (Mc 6, 14ss) al territorio de Pilato. Debe saber asimismo que Pilato es el prefecto romano. El evangelista deja todo esto sin explicitar[15].

Pero ¿por qué caracteriza a uno por el cargo y a otro por el nombre? Si «Pilato» es un nombre familiar a los lectores, ¿por qué no había de serlo «Caifás»? Es obvia la siguiente interpretación: la responsabilidad de la institución judía en el proceso contra Jesús recae en el «cargo» (con independencia del sujeto concreto); la responsabilidad de la institución romana recae en la persona concreta. Con esto se da a entender que los prefectos romanos no están institucionalmente contra Jesús (y el cristianismo), mientras que la tirantez de los representantes judíos con el cristianismo va ligada a la institución. Detrás podrían estar ciertos motivos políticos: no era conveniente subrayar la oposición de Jesús a los poderosos romanos; menos peligroso era, en cambio, presentarlo en conflicto con los judíos[16]. Pero la atribución causal que se expresa inconscientemente en la caracterización de los personajes públicos podría obedecer también a una experiencia concreta: en la época posterior a Jesús conocemos, sobre todo, conflictos con instancias judías en el área palestina. Los martirios tienen su origen en un tribunal (semilegal) de la comunidad judía, como es el caso de Esteban (Hech 7, 54ss)[17]; o se producen en tiempo de Agripa I (41-44 d. C.), como la ejecución de Santiago el Zebedeo; o durante una vacante del cargo de gobernador el año 62 d. C., como la ejecución de Santiago, el hermano del Señor (*ant* 20, 200s). Las persecuciones ocurren, pues, cuando ningún mandatario romano está en el

corre a cargo de sumos sacerdotes (en plural) Sólo las expresiones «siervo del sumo sacerdote» o «casa del sumo sacerdote» (Lc 22, 50 54) utilizan el singular En Mt se podría entender que los sumos sacerdotes se reunieron en la casa de su colega Caifás (Mt 26, 3 57), este figura como «dueño de la casa» Pero también en Mt y en Lc persiste aun el problema de la alternancia entre «el sumo sacerdote» y «los sumos sacerdotes»

15 Que el prefecto se llamaba «Poncio Pilato» lo sabían los destinatarios, pero nosotros solo conocemos el «praenomen» de Pilato por Lc 3, 1 y 1 Tim 6, 13 Mt 27, 2 lo inserta secundariamente en la tradicion textual

16 S G F Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth*, London 1968, entiende todo el evangelio de Mc como una apologia de los cristianos romanos, estos se distancian asi del judaismo para que la gente no transfiera a ellos el odio a los judios que se respira en la epoca posterior a 70 d C

17 Los judios consideraban las sanciones por delitos reales y presuntos contra el templo como una competencia de sus tribunales, y este uso era tolerado por los romanos El templo formaba una especie de «enclave juridico» dentro de la prefectura romana de Judea Amplia exposicion en H Schwier, *Tempel und Tempelzerstorung*, 58-61

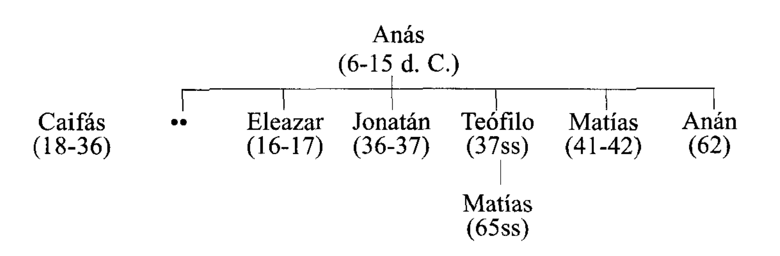
país[18] Es más, los romanos aparecen alguna vez como poder protector ellos salvan a Pablo de una conjura de sus paisanos (Hech 23, 12ss) Si la tradición de la pasión de Jesús se formó en Palestina —así lo sugieren los mencionados indicios de familiaridad—, podría reflejar la estructura de aquel mundo vital esa tradición carga el acento en el sanedrín (en contraste con los datos históricos), porque ello sintoniza con las experiencias de los años siguientes a los sucesos narrados

El anonimato del sumo sacerdote podría tener otro fundamento Su nombre era sin duda conocido entre los cristianos, ya que, de lo contrario, sería casi imposible que Mt, Lc y Jn, cada cual por su cuenta, lo identificaran con la misma persona, recurrieron, sin duda, a la tradición Por eso hay que presumir que la tradición más antigua omitiera el nombre deliberadamente Había una razón obvia para hacerlo las familias de Anás y Caifás fueron un factor de poder importante en Jerusalén y en Judea hasta la destrucción del templo[19]. Cuando Caifás fue depuesto el 36-37 d C junto con Pilato, el cargo de sumo sacerdote quedó en su familia El legado sirio Vitelio colocó primero en el puesto a su cuñado Jonatán, hijo de Anás (*ant* 18, 95), pero lo sustituyó al poco tiempo por su hermano Teófilo (*ant* 18, 123). El Jonatán destituido recibió de nuevo la oferta del cargo de sumo sacerdote bajo Agripa I, pero renuncio en favor de su hermano Matías (*ant* 19, 316). Más tarde, bajo Cumano (hacia 50-52 d C), Anás continuó siendo un personaje importante fue enviado prisionero a Roma con otros jefes judíos (*bell* 2, 243), y gracias a una intervención de Agripa II recobró la libertad (*ant* 20, 136s) El gobernador Félix (55-60/62) lo hizo asesinar, lo que sólo se explica si de ese modo eliminaba a un aristocrata influyente (*bell* 2, 256, *ant* 20, 163) El gran poder de su casa se puso de manifiesto cuando pocos meses después, el año 62, su hijo Anán fue nombrado sumo sacerdote En este tiempo, Anán procedió brutalmente contra los cristianos, hasta el punto que perdió el cargo ante las protestas de los propios observantes de la ley (*ant* 20, 200s) En la primera fase de la guerra judía hizo su reaparición dirigió el levantamiento, pero cayó víctima de rebeldes radicales (*bell* 4, 314-325) Es significativo que el último sumo sacerdote le-

18 En conexion con el tema de la competencia del sanedrin para penas de muerte, estos martirios han sido objeto de fuertes debates Menciono aqui como exposiciones generales O Betz, *Probleme des Prozesses Jesu* (ANRW II, 25, 1), Berlin 1982, 565-647, A Strobel, *Die Stunde der Wahrheit* (WUNT II, 21), Tubingen 1980, espec 21ss, y el breve esbozo de D Luhrmann, *Mk*, 251s

19 Sobre los sumos sacerdotes, cf E Schurer, *History* II, 227-236

gal del santuario, Matías, fuera un nieto de Anás (*ant* 19, 316). Podemos registrar en total ocho sumos sacerdotes de la casa de Anás para el tramo 6-66 d. C.:



No hubo, por tanto, en Jerusalén entre el año 30 y el 70 d. C. ningún período en que los parientes de Caifás no fuesen poderosos. Lo fueron especialmente durante los años 30 y los primeros 40, en que todos los sumos sacerdotes fueron de su familia, y en los 50-60, cuando la familia ejerció una notable influencia política. Su mentalidad saducea consta por *ant* 20, 199 y se desprende de Hech 4, 1ss. Su hostilidad hacia la nueva secta judía de los «cristianos» se evidencia en el proceso contra Jesús, los apóstoles (Hech 4) y el hermano del Señor (*ant* 20, 200s). La literatura rabínica presenta a la familia como poderosa y rica (bPesahim 57a; tMenahot XIII, 18), y la somete a crítica (mKeritot I, 7ss)[20]. Las tradiciones que se difundieron en su área de influencia cuidaron de no empañar su nombre con juicios negativos.

Muy diferente es el caso de Pilato. Perdió el cargo el año 37 d. C. debido a las quejas de los samaritanos. Filón, *legGai* 302 es testigo de que su «imagen» era negativa en los años 40[21]. Le acusa de soborno, violencia, rapiña, vejaciones, ofensas, continuas ejecuciones sin proceso judicial y crueldad inaudita e intolerable. F. Josefo habla en el mismo sentido de una serie de conflictos que se hubieran podido evitar en un ejercicio prudente del cargo (*ant* 18, 55ss). En el caso de Pilato no había razón alguna para no mencionarlo por el nombre como responsable de la ejecución de Jesús. El F. Josefo jerosolimitano atestigua que en Jerusalén se decían de él peores cosas que de muchos otros prefectos y gobernadores.

20 Cf J Guttmann, *Ananos*, en EJ(D) II, 1928, 765-766

21 Filon es solo testigo de la mala imagen de Pilato en Alejandría, y esa caracterización de Pilato figura en la gran peticion de Agripa I a Gayo recogida por Filón Si la petición se ajusta al texto auténtico (como sostiene J P Lémonon, *Pilate*, 208-209), la mala fama de Pilato estaría tambien atestiguada para Palestina, no obstante, la petición de Agripa I contiene ante todo la opinión de Filón

Hemos visto que de los dos altos funcionarios se consigna sólo el cargo o sólo el nombre en la historia de la pasión, pero encontramos una serie de personas mencionadas por el nombre que aparecen caracterizadas brevemente por su parentesco, el lugar de origen, la pertenencia grupal o la función Esto sorprende sobre todo porque el evangelio de Marcos ofrece relativamente pocas personas con nombre y caracterización En el siguiente cuadro hay que tener en cuenta que Mc 1–13 y el relato de la pasión guardan una proporción de 5 1

PERSONAS CONSIGNADAS NOMINALMENTE Y CON ALGUNA CARACTERIZACION

por	en Mc 1–13	en Mc 14–16
FAMILIA	Andres, hermano de Simon 1, 16 Juan y Santiago, hijos del Zebedeo 1, 19, 3, 17, 10, 35 Levi, hijo de Alfeo 2, 14 Santiago, Jose, Judas y Simon como hermanos de Jesus 6, 3 Bartimeo, hijo de Timeo 10, 46	Simon, padre de Alejandro y Rufo 15, 21 Maria, madre de Santiago el Menor y de Jose 15, 40 (cf 15, 47, 16, 1)
LUGAR DE ORIGEN	Jesus de Nazaret 1, 9 o Nazareno 1, 24 Judas Iscariote (?)[22] 3, 19	Jesus el Nazareno 14, 67, 16, 6 Judas Iscariote (?) 14, 10 Pedro como galileo 14, 70 Simon de Cirene 15, 21 Maria de Magdala 15, 40 47, 16, 1 Jose de Arimatea 15, 43
GRUPO Y FUNCION	Juan Bautista, cf 1, 4, 6, 14 Simon el Cananeo[23] 3, 18 Jairo, presidente de la sinagoga 5, 22	Judas, uno de los Doce 14, 10, 14, 43 Pedro, «uno de ellos» 14, 70 Barrabás, entre los «sediciosos» 15, 7

22 Judas Iscariote podria traducirse como «hombre de Keriot» (cf Jos 15, 25) Otras derivaciones relacionan la palabra con el *sicarius* latino = «bandido», o con *she qaria* mentiroso Cf la serie de argumentos en M Limbeck, Ἰσκαριωθ, en DENT I, 2038-2041, que opta claramente por la ultima interpretacion En este supuesto, el evangelio de Mc no contiene ninguna denominacion de origen fuera de la historia de la pasion, salvo «Jesus de Nazaret» De este modo resalta aun mas la posicion unica del relato de la pasion

23 «Simon el *Kananaios*» es la version literal del hebreo «el fanatico», el «zelota» (cf Lc 6, 15, Hech 1, 13, Evangelio de los ebionitas fragm 1 = Epifanio, *haer* 30, 13, 2s) «Cananeo» como denominacion de origen sonaria Χαναναῖος (cf Mt 15, 22) Cf

1. Entre las *personas caracterizadas por miembros de su familia* llama la atención que tanto Simón como la segunda María (15, 40 no aparezcan identificados, como de costumbre, por el padre sino por los hijos[24]. Esto suele ocurrir cuando los hijos son más conocidos o importantes para la comunidad que el padre. Así, F. Josefo habla del alabarca alejandrino Alejandro como padre de Tiberio (*bell* 5, 205) porque este Tiberio Alejandro, futuro gobernador de Judea (44-46 d. C.), prefecto de Egipto (hacia el 68 d. C.) y asesor militar de Tito, es para los lectores de *Bellum iudaicum* el personaje incomparablemente más importante. De modo parecido habrá que juzgar Mc 15, 21 y 15, 40, aparte de que otros indicios apuntan en la misma dirección.

Simón de Cirene estaría suficientemente caracterizado por el lugar de origen, «Cirene» (cf. Mc 1, 9; 15, 40.43); los nombres de los dos hijos no son necesarios para identificarlo. Mt y Lc los omiten; no ejercen ninguna función narrativa. El único motivo plausible para mencionar su nombre en este lugar sería el ser conocidos de los transmisores de la historia de la pasión. Su pertenencia a la comunidad cristiana es una presunción obvia, pero indemostrable[25].

En el caso de la segunda María, el lector tiene que aportar igualmente su saber previo sobre esta María. Porque el texto permite seis traducciones:

el debate en M Hengel, *Die Zeloten* (AGJU 1), Leiden-Koln 1961 (²1976), 72s No se excluye obviamente que el propio evangelista Mc entendiera «Kananaios» como denominacion de origen

24 La identificacion por el padre es lo corriente en toda la antiguedad, cf H Rix, *Personennamen*, en KP 4, 657-661 Predomina tambien en el antiguo testamento, cf L Kohler, *Archaologisches*, n.º 16-19 ZAW 40 (1922) 15-46, *ibi* n.º 18 «Die Personalien des Oktateuchs», 20-36, espec 22-24 Rara vez es caracterizado el padre por los hijos

25 Cf M Dibelius, *Historia de las fomas evangelicas*, 181, Id , *Das historische Problem der Leidensgeschichte*, en M Limbeck (ed), *Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern* (WdF 481), Darmstadt 1981, 57-66, p 61, G Schneider, *Passion Jesu*, 112 Los tres nombres de persona en Mc 15, 21 son valorados tambien como indicio local —para Jerusalen o para Roma— Asi L Schenke, *Christus*, 91s, supone que Simon pertenecio al grupo de Esteban que, según Hech 6, 9, estuvo en contacto con judíos de la diaspora de Cirene Estima que la comunidad helenistica inserto en el relato a su testigo Simon, en una elaboracion secundaria, con cierta intencion polemica contra los discipulos (es decir, los hebreos de Hech 6, 1ss), que habian huido y no estuvieron presentes en la crucifixion Señalemos siquiera al margen que en una camara sepulcral del siglo I, en el valle de Cedron, aparece un 'Alejandro, hijo de Simon', oriundo posiblemente de Cirene, cf N Avigad, *A Depository of Inscribed Ossuaries in the Kidron Valley* IEJ 12 (1962) 1-12 Del nombre de «Rufo», a quien Pablo saluda en Rom 16, 13, se ha inferido una relacion con la comunidad romana, cf V Taylor, *The Gospel according to St Mark*, London 1952, 588, E Lohse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, Gutersloh 1964 = GTB 316, Gutersloh 1979, 92 No es ni mucho menos seguro que Simón perteneciera a la comunidad El texto lo presenta como «un tal Simon de Cirene», no como persona conocida Los nombres de Alejandro y Rufo designan, en cambio, a personas bien conocidas que no requieren aclaracion alguna

1. καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ
(= una sola mujer llamada «María»)

a)	María, (la esposa)	de Santiago el Menor y	la madre de José
b)	María, la madre	de Santiago el Menor y	la madre de José
c)	María (la hija)	de Santiago el Menor y	la madre de José

2. καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ
(= dos mujeres que se llaman María o la segunda es anónima)

a)	María, (la esposa)	de Santiago el Menor y (¿María?)	la madre de José
b)	María, la madre	de Santiago el Menor y (¿María?)	la madre de José
c)	María, (la hija)	de Santiago el Menor y (¿María?)	la madre de José

No todas las versiones son igualmente probables. «María, la madre de Santiago el Menor y de José» [= 1b] ofrece la ventaja de tener sentido sin complementos mentales. Se ajusta además a la idea del evangelio de Mateo, que sólo conoce dos Marías: María Magdalena y «otra María» (Mt 27, 61; 28, 1)[26]. Mas para nosotros es decisivo que las circunstancias familiares de María fuesen claras *para transmisores y destinatarios. Ellos tenían que saber cuál de* las seis relaciones posibles era la correcta. A ello se suma una segunda observación: la calificación diferenciadora de Santiago como «el Menor» presupone la existencia de personas conocidas con igual nombre[27]. El evangelio de Marcos aplica este nombre a cuatro seguidores de Jesús. Además de Santiago el Menor, el Zebedeo (Mc 3, 17), el hermano del Señor (Mc 6, 3) y el hijo de Alfeo (Mc 3, 18). Dos de ellos aparecen estrechamente relacionados con la comunidad de Jerusalén: Santiago el Zebedeo murió decapitado en Jerusalén entre el año 41 y el 44 (Hech 12, 2; cf. Mc 10, 35ss). Santiago, el hermano del Señor, fue el personaje principal en la comunidad desde los años 40 y murió lapidado en Jerusalén el año 62 d.

26 L Schottroff, *Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu* EvTh 42 (1982) 3-25, p 8, y R Pesch, *Mk* II, 505-507, distinguen cuatro mujeres en Mc 15, 40 (más o menos en la línea de la traduccion consignada bajo 2b) Hay un detalle decisivo para nuestra problemática las indicaciones del nombre son tan ambiguas que presuponen un conocimiento previo que permita al lector la identificación correcta

27 En casos de homonimia, observamos en el cristianismo primitivo una tendencia a la diferenciacion mediante sobrenombres 1 «Simón» aparece como Simón Pedro, Simón Cananeo (Mt 3, 18), Simón el Cireneo (Mc 15, 21), Simón el Leproso (Mc 14, 3), Simón el Curtidor (Hech 9, 43), Simon Mago (Hech 8, 9) 2 «Judas» recibe el sobrenombre de Iscariote (Mc 3, 19) o de Barsabás (Hech 15, 22), o es identificado como «hijo de Santiago» (Lc 6, 16) frente a otros Judas

C. Entre los años 30-65 d. C. aproximadamente era necesario distinguir, sobre todo en Jerusalén, entre «Santiago el Menor» y otro homónimo («el Mayor»)[28].

Añadamos una tercera observación: como Simón de Cirene, la segunda María aparece caracterizada en 15, 40 por sus hijos (al menos por José). De nuevo, los hijos son más conocidos en el grupo de transmisores que los padres. De nuevo llegamos a la época de la generación posterior a la aparición de Jesús: un espacio de tiempo entre el año 40 y el 70 d. C. aproximadamente. Hay que señalar que en la tradición joánica una de las Marías se convierte en la madre de Jesús (Jn 19, 26). La generación de los hijos de estas mujeres es todavía la generación de Jesús. Es la generación de Santiago, el hermano del Señor, que sobrevivió unos 30 años a Jesús.

2. También son significativas *las personas caracterizadas por el lugar de origen*. Son más numerosas en la historia de la pasión que los nombres caracterizados por las relaciones familiares. ¿Qué podemos saber al respecto?

En primer lugar, un detalle trivial: los nombres de origen no vienen de los lugares de origen. Jesús no fue calificado de «nazareno» en Nazaret, ni José fue llamado «José de Arimatea» en su localidad[29]. A los transmisores de la historia de la pasión no hay que buscarlos, por tanto, en Nazaret, ni en Magdala, ni en Arimatea (ni, por supuesto, en Cirene). Pero este detalle es tan poco significativo como la sospecha de que Pedro sea «galileo» (14, 70), sospecha formulada por una criada de Jerusalén y que nada dice sobre la perspectiva de los narradores.

28. El evangelista Mc deja sin aclarar la relación entre «María la madre de Santiago el Menor y de José» (15, 40) con la madre de Jesús nombrada en Mc 6, 3, aunque también en 6, 3 aparecen un Santiago y un Jose en el mismo orden Dando por supuesto que el evanglista no hizo un arreglo deliberadamente, tomaría los nombres, en ambos pasajes, de su propia tradición, sin identificarlos necesariamente Esto no excluye que la historia de la tradición previa a Mc se refiriese a la misma María Jn 19, 25s ofrece una tradición según la cual la madre de Jesús estuvo presente junto a la cruz Siguiendo lógicamente esta idea cabe concluir que Santiago, el hermano del Señor (Mc 6, 3), es idéntico a Santiago el Menor (15, 40) Hubo necesidad de distinguirlo con el sobrenombre de «el Menor» frente a un Santiago el Mayor, sobre todo hasta la muerte de Santiago el Zebedeo, que había ocupado un puesto relevante en la comunidad primitiva y fue arrestado junto con Pedro como representante de la misma (Hech 12, 1ss) Esto significa que la expresión «Santiago el Menor» surgió antes del año 44 d C Más tarde, el mismo Santiago fue un gran personaje que, según el evangelio de Tomás *logion* 12, influyó como causa final en la cración del cielo y la tierra No siendo seguro el presupuesto de esta interpretación —la identidad de la María mencionada en Mc 15, 40 con la madre de Jesus—, se trata de una vaga posibilidad que no cabe utilizar como argumento

29. Un ejemplo ilustrativo es el fundador de la cuarta secta judía, Judas, en F Josefo *Ant* 18, 4 lo califica como «gaulanita», *ant* 18, 23 como «galileo» «Gaulanita» podría haber sido el sobrenombre en Galilea, y «Galileo» en Judea (cf Hech 5, 37)

Una segunda observación nos lleva algo más lejos. Las referencias al origen presuponen que los lugares mencionados tienen un carácter diferenciador para transmisores y destinatarios, es decir, ante ellos aparecen en alternativa a otros nombres topográficos igualmente conocidos. Lugares como Nazaret, Magdala y Arimatea gozan de un grado de notoriedad similar entre las gentes. Estos tres nombres topográficos —quizá también Cariote, caso de que Is-Cariote signifique «hombre de Cariote»— nos ofrecen una perspectiva local que se limita a Palestina. Por otra parte, el nombre topográfico de «Cirene» debió poseer un carácter diferenciador para los habitantes con esa perspectiva local, es decir, tenía que aparecer como alternativa a otras provincias o comarcas —de igual modo que aparece en Hech 6, 9 como alternativa a Alejandría, Cilicia y Asia—. Habría entonces una perspectiva suprarregional. La combinación de una perspectiva local con otra suprarregional sería pensable en una gran ciudad de Palestina, sobre todo en Jerusalén, donde consta la convivencia de judíos y cireneos (Hech 6, 9).

Resulta interesante una comparación con las denominaciones de origen en *Bellum iudaicum*. Este escrito suele mencionar al padre como seña de identidad, y sólo en casos excepcionales menciona el lugar de origen. Aparecen Sileo el Arabe (*bell* 1, 574), Antípatro el Samaritano (*bell* 1, 592), Judas el Galileo (*bell* 2, 433; cf. 2, 117), Níger el Pereo (*bell* 2, 520; 2, 566), Silas el Babilonio (*bell* 2, 520; 3, 11). Sobre Judas y Níger señala F. Josefo expresamente que son apellidados «galileo» o «pereo»; su apellido, por tanto, es un atributo corriente (*bell* 2, 433; 2, 520). Vemos así que Josefo, en su gran obra destinada a un grupo de lectores de habla griega, menciona comarcas de cierta extensión como Samaria, Galilea y Perea para identificar a las personas, ya que puede suponer unos conocimientos diferenciadores en esos lectores. Las dos excepciones, *bell* 3, 233 y 5, 474, confirman la regla, porque F. Josefo añade aquí a lugares desconocidos como Ruma y Garis la referencia a Galilea[30]. El único lugar concreto que aparece sin aclaración es la mundialmente famosa ciudad de «Babilonia». En la historia de la pasión, la perspectiva local es mucho más limitada que en F. Josefo[31].

30 F Josefo, *bell* 3, 233 habla de «Netiras y Filipo de la aldea de Rumá, galileos también ellos» Añade aquí al lugar desconocido de Rumá el adjetivo conocido de «galileos» En *bell* 5, 474, Garis es identificado para el lector como «ciudad de Galilea»

31 Una ojeada a *Antiquitates* confirma esta impresión F Josefo habla de Beroso el Caldeo (*ant* 1, 93), de Jerónimo el Egipcio (1, 94), de Nicolás de Damasco (1, 94), de Herodoto de Halicarnaso (8, 260), de Estrabón el Capadocio (14, 104), de Judas Gaulanita de la ciudad de Gamala (18, 4) y de Judas el Galileo (18, 23) Son denominaciones de origen que resultaban comprensibles para un lector extrapalestino Sólo Judas constituye una excepción

Finalicemos brevemente con una tercera reflexión. La identificación de las personas se hacía en la antigüedad indicando el nombre del padre. Esto vale para Palestina como para Grecia y Roma. Justamente por eso resulta llamativo que la tradición de la pasión, aunque comparativamente presenta a más personas caracterizadas que el resto de la tradición sinóptica, nunca las identifique por el padre. Detrás está un proceso histórico concreto: el nombre del padre es relevante allí donde el padre y la familia son conocidos; pero en Jerusalén se reúne la primera comunidad cristiana, integrada en parte por personas llegadas de otros lugares. Aquí era más significativo el lugar de origen que el padre. Si añadimos que entre los primeros cristianos era frecuente hacerse seguidores de Jesús tras una ruptura total con la casa paterna (cf. Mt 8, 20s), es comprensible que los padres quedaran en segundo plano como personas de identificación: el individuo es identificado por ellos tomando referencias de la sociedad general, no dentro de la comunidad. Esta es la *familia dei* que releva a la familia terrena.

Los nombres mencionados nos enseñan, en todo caso, acerca de la comunidad algo que subyace en la historia de la pasión: pertenecían a ella personas llegadas de Palestina y de la diáspora. Una comunidad con esta composición —palestinos de Galilea y helenistas de la diáspora— aparece documentada en Jerusalén durante los inicios del cristianismo. Todo indica que la comunidad jerosolimitana debe ser considerada como lugar de origen del relato de la pasión.

3. Tres de las *personas* mencionadas nominalmente en la historia de la pasión aparecen *caracterizadas por la pertenencia grupal*. Judas es presentado dos veces como εἷς τῶν δώδεκα (14, 10. 43). Es un modo de subrayar que alguien del grupo más íntimo de discípulos traicionó a Jesús. Esta repetición no basta para postular con certeza un antiguo relato de la pasión que hablara en 14, 43[32]

32 J Jeremias, *La última cena Palabras de Jesús*, 99, aduce como argumentos en favor del comienzo de la antigua historia de la pasión con el prendimiento 1 la coincidencia con los sumarios de la pasión, 2 la presentación de Judas como persona desconocida, con lugar paralelo (independiente de Mc) en Lc 22, 47, 3 la descripción neutral de los 'discípulos' como personas que estaban allí Schneider, *Die Verhaftung Jesu Traditionsgeschichte von Mk 14, 43-52* ZNW 63 (1972) 188-209, ve asimismo en Mc 14, 43ss el comienzo de una antigua historia de la pasión, pero considera redaccional la caracterización de Judas (cf p 196) Esta caracterización trata de subrayar, a su juicio, lo monstruoso de la traicion perpetrada por un miembro del grupo de discípulos íntimos. No se entiende, en todo caso, por qué un relato de la pasión que comienza con el prendimiento de Jesus no ha de incluir los preparativos para el prendimiento (Mc 14, 1-2 10-11) y otros fragmentos de Mc 14· la denuncia del traidor, la huida de los discípulos y la negación de Pedro

por primera vez de Judas; así al menos parece confirmarlo la ausencia del sobrenombre usual «Iscariote» (3, 19 y 4, 10)[33].

Más significativa es la asignación de Pedro al grupo de discípulos. Una criada lo identifica como seguidor de Jesús de Nazaret. Ella lo vio al lado de Jesús. Pedro niega dos veces. Otros le interpelan después como seguidor de Jesús, esta vez con la afirmación general «tú eres galileo» (14, 70). Se sobreentiende que un galileo es fácil de identificar por el vestir o el lenguaje[34]. Pedro había hablado entretanto; y es muy lógico que Mt haga decir a los siervos del sumo sacerdote: «Se te nota en el habla» (Mt 26, 73). La comunidad que está detrás de la historia de la pasión de Mc no echa en falta aquí ninguna explicación. ¿Quizá porque conocía bien las circunstancias?[35]. Es, al menos, una posible explicación, aunque su plausibilidad mengua ante el hecho de que Lc tampoco explica qué es lo que delata a Pedro como galileo (cf. Lc 2, 59).

La figura más interesante de las tres personas caracterizadas por la pertenencia grupal es Barrabás. En su presentación hay algunos extremos llamativos:

a) Barrabás es ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς, como si ya hubiera sido mencionado antes. Pero antes se habla sólo de la costumbre de la amnistía pascual. Hay que traducir por tanto: «el (preso) elegido (en el marco de esta amnistía para la liberación) era Barrabás...»[36]. Pero la escena de la petición del pueblo se narra más adelante (15, 8). Aquí la elección es pública, y Pilato puede proponer a dos pre-

33 Algunos manuscritos (A K O 545 1241 1424) consignan el sobrenombre de Iscariote ¡La caracterización (más) completa del traidor no es aquí, desde luego, señal de presentación de un Judas todavía desconocido!

34. Sobre la variada situación linguistica en Galilea y en Jerusalén, cf Ch Rabin, *Hebrew and Aramaic in the First Century* (CJNT I, 2), Assen 1976, 1007-1039, *ibi* p 1036 «While we may assume that in Jerusalem and Judaea mishnaic Hebrew was still the ruling language, and Aramaic took the second place, the situation must have been reversed in areas such as the coastal plain and Galilee There Aramaic, and possibly Greek, were the dominant languages spoken by people from all classes, while Hebrew mainly functioned as a literary language»

35 Según G Schneider, *Passion*, 72-79, y L Schenke, *Christus*, 21s, el fragmento (trasmitido originalmente aislado, en su opinión) refleja la situación de la comunidad jerosolimitana, cuyos miembros estaban amenazados por denuncias ante las autoridades El ejemplo de Pedro venía a ser para cristianos débiles y apóstatas una invitación a convertirse ¿Influyo el hecho de que la comunidad acogiera a muchos galileos? Según J Gnilka, *El evangelio según san Marcos* II, 341, la identificación de Pedro como galileo incluso «sugiere la localización de la tradición en Jerusalén»

36 El disfuncional λεγομενος puede interpretarse de tres modos 1 Barrabás era ya conocido (cf Mt 27, 16), 2 Barrabás era el preso designado para beneficiarse de la admnistía (así R. Pesch, *Mk* II, 463) 3 Desaparece el nombre original de «Jesús» (cf Mt 27, 16 [H] f[1] 700) El sobrenombre de «Barrabás» sirve para diferenciar a este Jesús del Jesús de Nazaret E. Klostermann, *Mt*, 200, postula el nombre original de «Jesus» para Mc 15, 6

sos para elegir. Por eso es más probable la hipótesis de que los narradores sabían que el «llamado Barrabás» era conocido por todos. En este sentido escribe Mt que se trataba de «un preso famoso llamado Barrabás» (Mt 27, 16). Lo que Mt dice explícitamente desde la distancia narrativa, Mc lo da por supuesto: la notoriedad de Barrabás. ¿No hay aquí un indicio de familiaridad que revela una gran cercanía a los acontecimientos?[37].

b) Barrabás no es calificado expresamente como sedicioso. El texto dice que «estaba preso con (μετά) los sediciosos», lo cual sugiere que la narración lo consideró quizá como inocente. La preposición μετά puede significar que alguien es asignado a un grupo sin pertenecer en realidad a él. Así, según Lc 22, 37, a Jesús «lo tuvieron por un criminal» (μετὰ ἀνόμων) y, según Lc 24, 5, lo buscan «entre los muertos» (μετὰ τῶν νεκρῶν), pero en realidad es inocente y está vivo. No obstante, μετά podría indicar también una verdadera pertenencia grupal. Así, Pedro pertenece «a Jesús»: μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ (Mc 14, 67). Sólo Lc puso aquí claridad. Barrabás «había sido encarcelado por homicidio» (Lc 23, 19). La versión de Mc no excluye, en cambio, que Barrabás fuera inocente o, al menos, no participara en el asesinato. Entonces sería comprensible la petición de gracia por el pueblo[38].

c) Se habla con toda naturalidad de «*los* sediciosos» que fueron arrestados en «*la* revuelta». El doble artículo sugiere que el lector debe conocer el tema. Mt omite la referencia a la revuelta. Lc

37 Es frecuente negar historicidad a la perícopa sobre Barrabás, y se aducen como apoyo dos argumentos en cierto modo complementarios 1.º No consta que existiera una amnistía para días festivos o para la pascua (Jn 18, 39) (cf P Winter, *On the Trial of Jesus* [SJ 1], Berlín 1961, 94) Hay que explicar entonces cómo llegó la fantasía narrativa a suponer este uso Para ello sirve el 2.º argumento la perícopa de Barrabás nació secundariamente a partir de los usos generales de amnistía durante las fiestas en la antigüedad, para exonerar de responabilidades a los romanos Es la reciente propuesta de R L Merritt, *Jesus Barabbas and the Paschal Pardon* JBL 104 (1985) 57-68 Los defensores de la historicidad recurren igualmente a dos vías complementarias Partiendo de la inexistencia de una amnistía general de pascua, suponen que la tradición generalizó e institucionalizó el caso singular de Barrabás Así J Gnilka, *El evangelio según san Marcos* II, 352s, 357 O cuestionan el supuesto de la inexistencia de la amnistía los romanos podrían haber adoptado un uso judío por respeto a las tradiciones provinciales Así A Strobel, *Stunde*, espec 120s

38 R Pesch, *Mk* II, 463, apunta a esta posibilidad Si Mc 15, 6ss contiene una tradición en la que Barrabás era un preso, junto a otros, no inculpado de «asesinato», no hay en este relato ninguna intención apologética de inculpar a «los judíos» y absolver a Pilato Los que actúan en la perícopa de Barrabás son también ahora los sumos sacerdotes (sin los escribas y ancianos) Ellos son los verdaderos adversarios de Jesús —tampoco aquí se advierte una acusación general contra los judíos— Cf en sentido opuesto la versión de Jn 18, 38-40, donde no son los sumos sacerdotes sino «los judíos» los que piden la libertad de Barrabás El texto no distingue ya entre los sumos sacerdotes y el pueblo

la modifica hábilmente: Barrabás fue arrestado por una sedición (διὰ στάσιν τινὰ) ocurrida en la ciudad (Lc 23, 19); con esto, Lc ejerce el papel del narrador que pone al corriente de unos hechos desconocidos. Mc asume una competencia narrativa similar, como indican sus aclaraciones sobre el Jordán (1, 5), Getsemaní (14, 32) y el Gólgota (15, 22); pero su texto presupone aquí unos conocimientos previos que su lector no podía tener ya. Esto significa que el texto tuvo que ser formulado en un momento temporal que no permitía confundir aquella sedición con otras. Bajo Pilato hubo varios conflictos. F. Josefo califica uno de ellos, el del acueducto, como στάσις (*ant* 18, 62) o «revuelta» (ταραχή, *bell* 2, 175); el conflicto de las estatuas y el de los samaritanos los designa con el término θορυβεῖν o θόρυβος (cf. *ant* 18, 58; 18, 85-87). Lc 13, 1ss nos habla de un conflicto con peregrinos que no consta en ninguna otra fuente. Hubo, en suma, muchos disturbios; pero la comunidad se sintió lo bastante informada con la simple referencia a «la sedición». Sólo cabe presumir que el texto fue formulado antes de las grandes e inminentes revueltas. Más tarde habrían distinguido con precisión histórica entre la στάσις precedente y las posteriores. La siguiente revuelta que afectó a Jerusalén con choques sangrientos sería la encabezada por Teudas bajo Cuspio Fado (44-45 d. C.; cf. Hech 5, 36; *ant* 20, 97-98). ¿Es pensable que el episodio de Barrabás sea más antiguo?[39].

En la investigación anterior hemos recogido una serie de indicios de familiaridad en la tradición de Mc que sugieren que esa tradición se fraguó en la generación posterior a la actividad de Jesús, probablemente en Jerusalén. Sin embargo, no hemos considerado aún a todas las personas mencionadas en la historia de la pasión. Faltan dos personajes quizá decisivos para nuestra problemática.

3. *Personas anónimas en la historia de la pasión*

En el episodio del prendimiento de Jesús aparecen de inmediato dos personas anónimas: uno «de los presentes», que echa mano de la espada y le corta la oreja al «siervo del sumo sacerdote» (Mc 14, 47), y un joven que escapa a la captura huyendo (Mc 14, 51s).

39 Disiente D Luhrmann, *Mk*, 256 Ve en la palabra *statis* un anacronismo del evangelista Mc, que identifica «la rebelión» con la guerra judía Sostiene que el evangelista funde en una unidad las diversas fases de la resistencia desde el tiempo de Jesús hasta los años 66-70 d C Esto será correcto en cuanto a la redacción de Mc, pero no excluye que Mc hubiera asumido el texto

Ambos son presentados con el indefinido τις; el hombre de la es-pada, incluso con una doble indefinición, εἷς δέ τις τῶν παρεστη-κότων, como si Mc quisiera decir «un cualquiera entre los presen-tes»; en el evangelio de Marcos, εἷς con genitivo es la expresión usual para presentar a una persona anónima; τις, aparte de este tex-to, aparece sólo en Mc 11, 3 y 15, 36[40].

Se discute la relación que guardan las dos personas con Jesús dentro del relato. ¿Son seguidores suyos? ¿están presentes por azar? ¿o el hombre de la espada es un «guardia»? Hay que recono-cer que el lector ingenuo piensa en personas que están a favor de Jesús. Pero ¿es totalmente infundado que algunos exegetas en-mienden esa ingenuidad?[41].

En el prendimiento de Jesús se habla de una «turba» que sale con espadas y palos a detener a Jesús. Los esbirros llevan espadas. Si en la refriega alguien maneja una espada, ¿no podría ser un es-birro que no da en el blanco? ¿cabe atribuir a los seguidores del predicador de la no violencia el uso de la violencia? El problema es que los primeros cristianos no pudieron entender el texto así. En Lc, el hombre de la espada forma parte del grupo de discípulos al ser uno de los οἱ περὶ αὐτόν (Lc 22, 49). Igualmente en Mt es «uno de los que estaban con Jesús». Jn 18, 10s llega a identificarlo con Pedro. La tradición ve siempre en él a un discípulo. Por eso extra-ña más que el evangelio de Marcos no sitúe claramente a este hom-bre de la espada en el círculo de Jesús. Su relación con él queda en la penumbra. ¿O debía quedar así deliberadamente?

Otro tanto cabe decir del enigmático joven de 14, 51. Sigue a Jesús en compañía de otro: συνηκολούθει αὐτῷ. En Mc 5, 37, el verbo συνακολουθεῖν hace referencia al grupo más íntimo de dis-cípulos. Pero el relato del prendimiento de Jesús no puede referir-se a ese grupo; el texto hace constar inmediatamente antes que «to-dos huyeron». Sólo después de la huida de «todos» los discípulos habla de la fallida captura y huida del «joven». Quedamos sin sa-ber si es un partidario de Jesús que huyendo evita a duras penas ser arrestado, o pertenece al círculo más estrecho de discípulos. Pode-mos preguntar de nuevo: ¿queda imprecisa deliberadamente su re-lación con Jesús?

40 εἷς con genitivo en Mc 5, 22, 6, 15, 8, 28, 9, 17 42, 10, 17, 12, 28, 13, 1, 14, 20 26 Es más frecuente el plural τινες

41 Identifican al hombre de la espada con uno de los esbirros L Schenke, *Christus*, 118-120, y R Pesch, *Mk* II, 400, entre otros Es verdad que los discípulos, en la es-cena del prendimiento, no son identificados inequívocamente como tales Pero cuando el texto dice que «todos huyeron», el lector pensará en los discípulos, aunque el texto no los llame así

En la indagación exegética de la identidad de este joven se pueden distinguir tres interpretaciones:

1. El joven de Mc 14, 51 viene a ser un *testigo* de los sucesos. Es mencionado en la narración para apoyar la credibilidad de lo relatado[42]. Se puede objetar que el prendimiento de Jesús y la huida de los discípulos no necesitan de testigos; todos los discípulos estaban presentes. Además, la función testimonial del joven que huye sería más convincente si se conociera su nombre (como en el caso de Simón de Cirene y sus hijos en 15, 21).

2. La huida del joven en Mc 14, 51s podría narrarse como *cumplimiento de la Escritura*. Amós habla de los «valientes» que el día de Yahvé huirán desnudos (Am 2, 16)[43]. Pero los «valientes» (en plural) son algo distinto de un joven (en singular); además, los LXX hablan en este pasaje de un «perseguido», que falta en Mc 14, 51; y, finalmente, aparte de ese texto (y Mc 15, 33), Amós no influyó en el relato. Más inverosímil aún es la interpretación de Mc 14, 51 como una tipología de José[44]: éste soltó el traje en manos de la esposa de Putifar por razones muy diferentes (cf. Gén 39, 12).

3. La interpretación simbólica del joven aparece en dos variantes. En la primera, su huida se convierte en un *símbolo* de la salvación de Jesús de las manos de sus perseguidores, a los que se sustrae mediante la resurrección. En este caso se advierten analogías latentes entre el joven que huye en Mc 14, 51 y el joven del sepulcro vacío[45]. En el contexto de Mc cuadra más la interpretación opuesta: la huida no es símbolo de la salvación sino del fracaso y la incomprensión de los discípulos[46]. Pero entonces, ¿por qué el relato no lo presenta claramente como discípulo?

Una pregunta pendiente es la de la función narrativa que corresponde a las dos personas anónimas. ¿Son realmente meros testigos, tipos o símbolos? Quizá aparecen por una razón muy simple: era evidente que un componente del grupo más íntimo había traicionado a Jesús, y que todos los discípulos huyeron. Había que explicar en la comunidad por qué se llegó a eso. ¿No era un alivio poder contar que al menos uno intentó librar a Jesús por la fuerza (14,

42. Cf. M. Dibelius, *Das historische Problem*, 60s; V. Taylor, *Mk*, 561s; y Th. Zahn, *Einleitung*, 250, que llega a identificar a este discípulo con el propio evangelista.

43. Así A. Loisy, *L'évangile selon Marc*, Paris 1912, 425; E. Klostermann, *Mk*, 153.

44. Así H. Waetjen, *The Ending of Mark and the Gospel's Shift in Eschatology*: ASTI 4 (1965) 114-131.

45. Así A. Vanhoye, *La fuite du jeune homme nu (Mc 14, 51-52)*: Bib 52 (1971) 401-406.

46. Así H. Fleddermann, *The Flight of a Naked Young Man (Mark 14, 51-52)*: CBQ 41 (1979) 412-418.

47)? ¿no se endulzaba un poco la imagen de abandono total de Jesús si otro iba a ser detenido con él? El verbo κρατεῖν figura tanto en Mc 14, 46 como en 14, 51.

Pero ¿a qué obedece el anonimato de los dos seguidores de Jesús? ¿cómo se explica la falta de claridad sobre su relación con Jesús? No es posible soslayar este anonimato. Toda la perícopa gira en torno a la circunstancia de que Jesús es identificado por traición. Ni la oscuridad de la noche ni el lugar apartado le ofrecen seguridad. Jesús pierde su «anonimato»; dos hombres de su entorno permanecen, en cambio, anónimos. Si recordamos que la historia de la pasión suele caracterizar a las personas con rasgos concretos, estos dos individuos anónimos llaman más la atención.

La razón narrativa de este anonimato no es difícil de adivinar, a mi juicio: las dos personas entran en conflicto con los «guardias». El hombre de la espada no comete una falta leve cortándole la oreja a alguien; si el golpe se hubiera desviado un poco, le habría lesionado la cabeza o el cuello. Este uso de la espada es un acto de violencia con posible peligro mortal. También el joven anónimo interviene en la resistencia. En una refriega se ve despojado del traje y tiene que huir desnudo. Los dos individuos correrían peligro en el futuro. Mientras vivieran los criados del sumo sacerdote (y pudieran verse las consecuencias del uso de la espada), era desaconsejable mencionar los nombres; tampoco era prudente calificarlos como miembros de la comunidad cristiana. Su anonimato es de protección, y la vaguedad de su relación con Jesús una estrategia precautoria[47]. Narradores y destinatarios sabían más sobre ambos personajes. Sólo ellos podían contestar la pregunta de quiénes eran, si Pedro era el hombre de la espada, si ambos eran la misma persona[48], si se recurrió a ellos para dar credibilidad al relato sobre el final de Jesús. Todo esto no podremos saberlo ya.

El evangelio de Juan da a entender que la idea del anonimato de protección no era ajena a los narradores de la historia de la pasión. Este evangelio identifica al hombre de la espada con Pedro, y al criado herido del sumo sacerdote con Malco (Jn 18, 10s). Con esta identificación, el evangelio de Juan puede explicar en términos

47 J M Lagrange, *Evangile selon Saint Jean* (EtB), Paris ⁵1936, 458, consideró ya el anonimato del hombre de la espada una medida cautelar, «car l'administration romaine goûtait peu ce recours a l'épée» De modo parecido C H Dodd, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, Madrid 1978, 91 «No era diplomático representarle como hombre violento» Hay que distinguir, no obstante, entre el postulado de un anonimato precautorio y la tesis de que el hombre de la espada era Pedro

48 Así M Goguel, *Das Leben Jesu*, Zurich 1934, 339s.

narrativamente clarificadores la negación de Pedro: éste niega a Jesús por segunda vez cuando le interroga un criado del sumo sacerdote que es pariente de Malco. El criado le interpela directamente sobre la escena del prendimiento: «¿No te vi yo en el huerto con él?» (Jn 18, 26). No es necesario en modo alguno considerar la versión joánica como histórica u original. Lo decisivo es que ya los antiguos transmisores y narradores eran conscientes de que el hombre de la espada corría peligro si se desvelaba su identidad.

De la literatura extrabíblica mencionemos dos ejemplos que pueden sugerir el anonimato de protección. Justino cuenta en su segunda *Apología* la historia de una ilustre dama cristiana que se divorció del marido porque desaprobaba su «vida licenciosa». El marido la denunció después por su profesión cristiana. Ella pudo alcanzar del emperador un aplazamiento del proceso; pero esto no impidió que su maestro cristiano fuera condenado a muerte... y con él, otros dos cristianos que habían protestado contra el juicio (*Ap* II, 2). Sorprende que Justino dé los nombres de los dos mártires, Tolemeo y Lucio, mientras deja a la persona principal en el anonimato. Justino escribe en Roma y la dama vive aún. Sin duda sería muy fácil revelar su nombre; pero el tacto y la prudencia aconsejan a Justino silenciarlo[49]. El segundo ejemplo procede de Josefo y no es tan ilustrativo. Cuando F. Josefo, durante el asedio de Jerusalén, descubre a tres parientes suyos entre una hilera de crucificados, ruega a Tito les salve la vida. Tito ordena descolgarlos de la cruz. Uno de ellos sobrevive. F. Josefo no da nombres (*vita* 420). No habría estado bien dar a conocer el nombre de alguien que un día fue condenado a muerte por los romanos. En los dos casos se trata de personas que entraron en conflicto con el Estado romano. Los motivos del anonimato son diferentes en uno y otro; pero se refieren siempre al interés de los afectados.

Volvamos al prendimiento de Jesús. Contra las reflexiones anteriores cabe objetar que presuponen ya lo que se trata de demostrar: que la narración se ajusta en lo sustancial a los acontecimientos históricos. Pero incluso aunque Mc 14, 47 y 14, 51s fueran ampliaciones legendarias —cosa que yo no creo—, la cuestión no cambiaría mucho. Una minoría amenazada no querría, en sus relatos, despertar sospechas sobre sí innecesariamente. Un imaginario seguidor de Jesús que echando mano de la espada arriesga la vida

49 Si cabe identificar a este maestro Tolomeo con el autor de la carta a Flora (Epifanio, *adv haer* 33, 3-7), la señora podría llamarse Flora la carta de Tolomeo aborda también el tema del «divorcio» Cf P Lampe, *Die stadtromischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 2, 18), Tubingen 1987, 200-203

de otro, le crearía un problema a la comunidad exactamente igual que un seguidor real que hiciera lo propio. El que se confiesa asociado a personas que, a los ojos de las autoridades, cometen «acciones criminales», está expuesto a las sospechas. El hecho de que Jesús fuera ajusticiado en virtud de un procedimiento romano fue sin duda un lastre para la joven comunidad. De ahí que, a mi juicio, la historia del hombre de la espada y del joven que huye esté tan lejos de ser una fantasía como la propia crucifixión de Jesús.

Otro problema es la génesis literaria de Mc 14, 43-52. El relato del prendimiento no presenta una estructura homogénea[50]. Se podrían eliminar los dos episodios «problemáticos» sin inconveniente y tendríamos un apotegma que supone un contexto narrativo más amplio, pero que posee un sentido unitario (Mc 14, 43-46, culminando en 48-49). Es posible que alguna vez hubiera existido esta versión, ya que hubo motivo para eliminar los dos incómodos episodios; pero lo probable es que el prendimiento de Jesús fuese narrado desde el principio en distintas formas: o bien presentando a los adversarios como alevosos y concluyendo con un dicho de Jesús que les reprocha ese modo de proceder, o narrando el fallido intento de defensa por parte de algunos seguidores de Jesús.

Si nuestra hipótesis de un anonimato de protección es correcta, el lugar originario del relato de la pasión resulta fácil de localizar. Sólo en Jerusalén había razón para proteger mediante el anonimato a los seguidores de Jesús que se vieron en peligro por su conducta. También cabe precisar más la cronología: parece que algunas partes de la historia de la pasión aparecieron ya en la generación de los contemporáneos y testigos: entre el año 30 y el 60 d. C.

4. *Consideraciones sobre la situación genética de la historia de la pasión*

Hemos realizado las investigaciones anteriores suponiendo la existencia de una historia de la pasión precanónica, pero reconociendo la incertidumbre sobre su contenido y su estratificación interna. No hemos examinado las diversas reconstrucciones de esa

50 El más avanzado en la descomposición de la perícopa ha sido E Linnemann, *Studien*, 42ss Distingue tres tradiciones (1) un apotegma biográfico Mc 15, 43.48s, (2) un relato sobre la traición v 44-46, (3) fragmentos de un relato sobre el prendimiento que hablaba de la resistencia de los discípulos (v 47 50 51s) G Schneider, *Verhaftung*, 188s, critica este análisis, pero disuelve de hecho la tradición en un relato inicialmente aislado, 15, 43-46 (53a), y ampliado más tarde con añadidos.

historia precanónica Debemos preguntar, para concluir, qué relación guardan nuestros resultados con estas reconstrucciones Para una mejor visión panoramica, recogemos en la tabla adjunta los indicios locales y de familiaridad que hemos encontrado en coordinación con los diversos «analisis de estratos»

Indicios locales y de familiaridad	Taylor[51]	Schenk[52]	Schenke[53]	Dormeyer[54]
Mc 14, 47 el hombre de la espada	P2	P1*	P	sec
Mc 14, 51s el joven que huye	P2*	red	P	
Mc 14, 55s el sumo sacerdote (en sing)	P1	P1/P2	P*	sec *
Mc 14, 70 identificacion del galileo	P2	P1	ais	red
Mc 15, 7 notoriedad de la sedicion	P2	ais	sec	P
Mc 15, 40 Simon de Cirene y sus hijos	P1	P1	sec	P
Mc 15, 40 las mujeres bajo la cruz	red	red	red	P

P historia de la pasion precanonica, entendida como unidad y sin division en las dos versiones P1 y P2
P1/P2 = dos versiones de una historia de la pasion precanonica (descartando una forma original unitaria)
sec – fragmentos secundarios añadidos a la historia precanonica antes de la redaccion de Mc
red = fragmentos redaccionales atribuibles al evangelista Marcos
ais – fragmentos aislados trasmitidos de modo independiente, como pequeñas unidades, e insertados secundariamente (o redaccionalmente)

51 V Taylor, *Mk*, 654-664, distingue entre una fuente A que el evangelista encontro en Roma, y una fuente B que el evangelista utilizo para completar la fuente A con fragmentos, a veces sin retocarlos Los fragmentos tomados de B se caracterizan, a su juicio, por los numerosos semitismos, y contienen recuerdos de Pedro Hace un resumen de su analisis en p 658, y en p 660-662 reproduce a modo de tanteo la fuente A A efectos comparativos figuran en la tabla adjunta A – P1 y B – P2

52 W Schenk, *Passionsbericht*, ofrece en p 272 un resumen de su analisis criticoliterario Distingue una fuente en presente historico (*supra* P1) que comienza con el episodio de la entrada en Jerusalen, una segunda tradicion apocaliptica (*supra* P2) y tradiciones aisladas (*supra* ais)

53 W Schenke, *Christus*, presenta en p 135-137 la forma originaria de la historia de la pasion reconstruida por el Esa forma comenzaba (aparte de Mc 14, 1a) con el episodio de Getsemani Schenke atribuye un estrato secundario muy temprano a la comunidad helenistica de Jerusalen Ese estrato destacaba mas los rasgos antijudios Le siguen algunos apuntes redaccionales del evangelista Mc

54 D Dormeyer, *Passion*, resume su analisis en p 297-301 una acta martirial ya compleja en si (T, *supra* P) fue reelaborada mediante un estrato redaccional secundario

Ninguno de los pasajes investigados por nosotros es asignado por todos los críticos literarios al mismo estrato; sólo hay coincidencia en la asignación a un estrato «relativamente más antiguo» o «relativamente más reciente». Aun así, nuestro resultado es significativo: aunque aparezcan indicios locales y de familiaridad en un estrato secundario, el estrato primario será más antiguo. Así, en la tabla adjunta, L. Schenke asigna sólo Mc 14, 47 y 14, 55ss al estrato originario, y considera Mc 15, 7 y 15, 21 como textos secundarios; pero, dentro del marco de su análisis, en la época de elaboración secundaria de la tradición, «la sedición» y el nombre de «Barrabás» tuvieron que ser algo tan conocido para narradores y oyentes como «Simón de Cirene» y sus dos hijos.

Más importante es otro resultado: los indicios locales y de familiaridad comienzan con el prendimiento de Jesús. Esto armoniza con la hipótesis sobre la existencia de un relato antiguo que arranca, lo más tarde, con la escena del prendimiento (R. Bultmann, J. Jeremias, L. Schenke). Por los indicios cronológicos antes reseñados, ese relato podría haberse fraguado en Jerusalén, dentro de la generación posterior a Jesús. La pregunta es si cabe delimitar aún más, por vía de ensayo, su situación genética. Con el presupuesto de que las narraciones están marcadas por la situación de su comunidad narrativa, desarrollaremos en lo que sigue la hipótesis de que la selección, modelación y estilización de tradiciones para formar una historia estructurada de la pasión sería especialmente plausible en los años 40[55].

1. La comunidad de referencia de la tradición de la pasión de Mc cree que el sanedrín puede dictar sentencias de muerte (Mc 14, 64). Esto choca con la realidad histórica[56]. El prefecto romano te-

en forma de diálogo (Rs, *supra* = sec) y con actualizaciones parenéticas del evangelista Mc, que hay que distinguir de dicho estrato (Rmk, *supra* red)

55 La datación y localización de una historia originaria de la pasión en la primera comunidad de Jerusalén (*ca* 40-70) es independiente de esta hipótesis En cambio, el fijar la situación genética en los años 40 no es independiente de asignar la historia de la pasión a la comunidad de Jerusalén No se trata de una hipótesis nueva Es incluso frecuente datar la historia de la pasion, como algo obvio, en los años 30 Cf L Schenke, *Christus*, 140· «Parece indudable la génesis del relato de la pasión en la comunidad primitiva de Jerusalén» Schenke atribuye la elaboración secundaria al grupo de Esteban (p 143), posiblemente antes de su expulsión en los años 30 (p 143) También R Pesch, *Mk*, 20-22, propone datar la historia más antigua de la pasión en los años 30

56 H Lietzmann, *Der Prozess Jesu*, en *Kleine Schriften* II (TU 68), Berlin 1958, 251-263, afirmó resueltamente lo contrario el sanedrín jerosolimitano gozaba de plena jurisdiccion en materia de pena capital Si Jesus hubiera sido condenado por él, habría tenido que ser lapidado; pero sufrió la pena capital romana la crucifixión, esto significa que el relato del «proceso de Jesús» tiene poco de historico. Puede verse un amplio

nía la facultad de dictar sentencias de muerte (*bell* 2, 117). Las instancias judías no podían ajusticiar a nadie (Jn 18, 31); no gozaban de jurisdicción criminal (pSanh 1, 18a y 24b). Los documentos en contra, muy discutidos, apuntan a excepciones que son comprensibles por los «lugares» y «tiempos» en que acontecen. Por una parte, los romanos admitían el templo como «enclave jurídico» limitado: el pagano que entraba en el santuario (*bell* 6, 124ss; *ant* 15, 417; Hech 21, 28)[57] o el sumo sacerdote que franqueaba el lugar santísimo más de una vez al año (*legGai* 306s), eran reos de muerte sin necesidad de que los romanos pronunciaran sentencia. Probablemente algunos grupos judíos propugnaban la ampliación de este derecho sacral para poder reprimir duramente cualquier delito y crítica contra el templo. Es posible que Esteban, por su fuerte crítica al templo, hubiera sido víctima de esa concepción jurídica extensiva que sólo pudo imponerse, en todo caso, mediante una justicia de linchamiento (Hech 7, 54-68). Por otra parte, consta que hubo sentencias de muerte en períodos durante los cuales los romanos desatendieron la administración directa del país. El rey Agripa I ordenó ejecutar a Santiago el Zebedeo. Gobernó provisionalmente toda Palestina en el período 41-44 d. C. El sumo sacerdote Anán aprovechó el año 62 d. C. un breve tiempo de cargo vacante, entre los gobernadores Festo y Albino, para condenar a muerte a Santiago, el hermano del Señor, y a otros judíos (¿judeocristianos?) (*ant* 20, 200s). Fue criticado, entre otras cosas, por haber convocado el sanedrín con este objeto sin autorización del rey Agripa II[58]. De ello podemos concluir que, en opinión de algunos grupos, un rey judío en ejercicio podía convocar al sanedrín para un proceso de pena capital. Es posible que otros criticaran severamente el procedimiento de Anán[59].

debate con H Lietzmann en A Strobel, *Stunde*, espec 21-45, y un breve resumen de la opinión correcta, a mi juicio, en D Luhrmann, *Mk*, 251s

57 Consta por algunas inscripciones en el atrio del templo Las inscripciones fueron halladas en dos ejemplares de 1871 y de 1935 Cf A Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingen [4]1923, 63, y E J Bickermann, *The Warning Inscriptions of Herod's Temple* JQR 37 (1946-1947) 387-405

58 Los judíos en protesta hicieron saber al nuevo gobernador que «Anán no estaba facultado para convocar un sanedrin (καδισαι συνεδριον) sin ese consentimiento (χωρὶς τῆς ἐκεινου γνωμης)» (*ant* 20, 202) El «ese» se refiere sintácticamente al rey Agripa II, que además, según *ant* 20, 216, podia convocar el sanedrín por su cuenta (καδισαντα συνέδριον) Así lo señala con razón A Strobel, *Stunde*, 33s.

59 La existencia de una crítica más extendida aun se desprende del πρῶτον en *ant* 20, 201 los que protestan ante Agripa II dicen «Ya en el primer paso (la convocatoria del sanedrín) no actuó correctamente» O «Porque no era la primera vez que Anán actuaba ilegalmente» Cf L Feldman, *Josephus* IX, 496s

El sanedrín no tenía, pues, en la época que nos ocupa (*ca.* 30 d. C.) ninguna competencia para la condena a muerte. A diferencia del año 62, no había un rey judío con facultades para ello en Jerusalén. La crítica de Jesús al templo tocaba un delito donde el sanedrín tenía más competencias que en otros; pero los narradores de Mc 14, 55ss están convencidos de que el vaticinio de Jesús contra el templo no ofrecía un motivo fundado para su condena: según Mc 14, 56-59, el intento de fundamentar la acusación en el vaticinio de Jesús contra el templo no tuvo éxito. La historia de la pasión confirma indirectamente que el sanedrín no desempeñó el papel decisivo. Jesús es ajusticiado por los romanos. La pena capital romana de la crucifixión es la mejor prueba de ello. Tácito, en su apunte sobre los cristianos, no deja lugar a dudas en cuanto al sujeto responsable de la condena a muerte: «per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat» (Tácito, *ann* 15, 44, 3). El sanedrín, por tanto, no pudo condenar a muerte a Jesús, sino únicamente denunciarlo ante el prefecto. Diversas tradiciones como la lucana, la historia de la pasión joánica y el «testimonium flavianum» (*ant* 18, 64)[60] coinciden en ello. Cuando leemos en Mc 14, 64 que «todos sin excepción pronunciaron sentencia de muerte», el texto no puede ajustarse a la realidad histórica.

Los narradores proyectaron, a lo que parece, sus propias circunstancias al tiempo de Jesús. La opinión de que una instancia judía podía dictar sentencias de muerte contra disidentes religiosos sólo pudo haber germinado durante el reinado de Agripa I (41-44 d. C.). Anteriormente, el sanedrín tomó medidas contra los primeros cristianos (Hech 4, 1ss; 5, 17ss), mas no de condena a muerte. La lapidación de Esteban no se produce con un procedimiento judicial correcto. Bajo Agripa I, en cambio, podían darse las condiciones para que los relatos de la pasión de Jesús realzaran la participación de las instancias judías en contraste con la realidad histórica. Entonces se lleva a cabo un proceso jurídico contra los dirigentes cristianos: Santiago Zebedeo es ajusticiado por orden de Agripa I; Pedro es arrestado, pero logra evadirse (Hech 12, 1ss).

Señalemos, no obstante, que no consta si el sanedrín participó en la condena de Santiago. Sólo sabemos que la pena capital agradó «a los judíos» (Hech 12, 3). Es posible que se diera una acción conjunta con el sanedrín. El año 62, en efecto, los grupos que pro-

60 Es obvio que el «testimonium flavianum» sólo puede utilizarse como fuente si no es una interpolación cristiana La afirmación de que Jesús atrajo a personas no judías y la idea de que Pilato fue el responsable principal de su condena no parecen atribuibles a la tradición cristiana Es indudable que *ant* 18, 63-64, aunque no sea interpolación de un cristiano, fue retocado en sentido cristiano

testan contra la conducta del sumo sacerdote Anán dan a entender que el sanedrín podía intervenir con permiso del rey Agripa II. En su opinión, ambas instancias juntas —el rey judío que vigilaba los asuntos del templo y el sanedrín— tenían el derecho a entablar un proceso contra Santiago, el hermano del Señor, lo cual no incluía *eo ipso* el derecho a pronunciar la sentencia de muerte. La colaboración prevista de las dos instancias podría tener como modelo la época de Agripa I. Pero lo cierto es que para el tramo temporal 41-44 no sabemos directamente nada sobre un proceso del sanedrín contra los cristianos. Lo único cierto es que las instancias judías sólo podían proceder, dictar y ejecutar sentencias de muerte contra los cristianos en el breve tiempo de gobierno de Agripa I, y que así ocurrió efectivamente. Con tales experiencias no es de extrañar que el tema de la condena de Jesús por el sanedrín se infiltrara en la historia de la pasión. Tendríamos entonces el «terminus a quo» para la historia de la pasión previa a Mc. El «terminus ad quem» sería el año 62 d. C. En ningún pasaje de la historia de la pasión se considera la convocatoria del sanedrín para un «proceso contra Jesús» como un abuso de competencias. La crítica que en los años 60 abrió en Jerusalén el debate público con motivo de la ejecución del hermano del Señor, no encuentra ningún eco en ella.

2. Para la comunidad que forjó la tradición del «proceso» de Jesús ante el sanedrín tuvo que ser también un problema el vaticinio de Jesús sobre el templo, ya que esa comunidad se distancia de este dicho jesuánico. Aunque nosotros admitimos su autenticidad como probable, Mc 14, 57s lo considera un falso testimonio. Mc confirma que circuló en diferentes versiones: los testigos se contradicen al afirmar que Jesús dijo: «Yo destruiré este santuario y en tres días edificaré otro no hecho por hombres» (Mc 14, 58). Tal distanciamiento de la profecía sobre el templo es difícilmente comprensible, a mi juicio, en la situación posterior al año 70 d. C. Si Jesús fue acusado por esa razón, sus jueces quedaron en evidencia con la destrucción del templo, y él salió rehabilitado al cumplirse su vaticinio. Después del año 70 hubo razones para identificarse con el vaticinio sobre el templo. De ahí que el distanciamiento de Mc 14, 55ss respecto al dicho sobre el templo nos lleve a una situación anterior. Pero el evangelista Marcos pudo asumirlo porque el «vaticinio auténtico de Jesús» fue para él Mc 13, 2[61]. Este pasa-

61. D. Lührmann, *Markus 14, 55-64*, 457-474, ha puesto de relieve muy acertadamente los móviles de la redacción de Mc Pero eso no significa que el vaticinio del templo en Mc 14, 55ss sea una interpolación redaccional del evangelista.

je no atribuye la destrucción del templo a Jesús; no habla de una reconstrucción milagrosa del templo. Mc 13, 2 se ajusta en esto a los acontecimientos históricos del año 70 d. C. Por eso, a diferencia del evangelista Marcos, para el exegeta histórico-crítico la versión auténtica del dicho de Jesús es Mc 14, 58, y Mc 13, 2 es su adaptación a la historia transcurrida.

Hay un caso en el que el vaticinio sobre el templo resulta un pesado lastre para los primeros cristianos. Según Hech 6, 14, Esteban es inculpado por falsos testigos de haberle oído decir: «Jesús de Nazaret destruirá este lugar y cambiará las tradiciones recibidas de Moisés». Exactamente como en Mc 14, 58, la destrucción del templo es atribuida aquí al propio Jesús; pero, a diferencia de Mc 14, 58, Jesús no promete un templo nuevo sino una modificación de las leyes mosaicas. Esta modificación figura en lugar del «nuevo templo». El distanciamiento respecto al vaticinio de Jesús en Mc 14, 55ss sería comprensible como una consecuencia de la primera persecución contra los cristianos en los años 30. Tras la crisis de Calígula el año 40-41 d. C., ese distanciamiento tenía que convertirse en una cuestión de supervivencia de los cristianos de Jerusalén: entonces el templo fue salvado milagrosamente por intervención de Dios: muerte repentina del tirano. De ahí que cualquier crítica al templo fuese considerada delito. Dios estaba detrás de aquel templo material. En esta situación es comprensible que los cristianos aseverasen que Jesús no había querido nunca modificar el templo radicalmente; eso era un infundio malévolo.

3. La confesión de Jesús ante el sanedrín apunta también al tiempo pospascual. Además de reunir los tres títulos cristológicos más importantes: Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre (Mc 14, 62s), su condena por «blasfemia» presupone la fe de los cristianos en un Crucificado que es elevado hasta Dios. La pretensión de ser el mesías no era blasfemia, pero sí la afirmación de que un ajusticiado en la cruz lo fuera[62]. La lapidación de Esteban ilumina la cuestión: después de afirmar que ve los cielos abiertos y al Hijo del

62 Con razón argumenta H Lietzmann, *Prozess*, 256, que el texto presupone una situación pospascual como en Hech 7, 55ss «Jesús, irreprochable hasta entonces, puede esperar sentarse al lado de Dios como futuro mesías, esto les parecerá una locura a los jueces, mas no una blasfemia punible Pero Esteban ve a Jesús junto a Dios después de ser ajusticiado, la situación se modifica decisivamente» Las investigaciones sobre el proceso del sanedrín contra Jesús tienen que presuponer un punto de acusación totalmente distinto la acusacion de seducir al pueblo y de practicar un falso profetismo, a tenor de Dt 13 y 18 Así O Betz, *Probleme des Prozesses Jesu*, 565-647, y A Strobel, *Stunde*, 81ss

hombre de pie a la derecha de Dios, es acosado por la multitud enfurecida y apedreado fuera de la ciudad (Hech 7, 56ss). La fe en el Hijo del hombre se convierte aquí en *shibboleth*, pero también en fuente de consuelo durante la persecución. Una función similar ejerce la fe en el Hijo del hombre en la bienaventuranza de los perseguidos Lc 6, 22, en la promesa de la parusía Mt 10, 23 y en la curación del ciego Jn 9, 35ss[63]. Y también la tradición subyacente en Mc 13 presenta al Hijo del hombre como salvador de los suyos en momentos de extrema angustia (Mc 13, 26-27). La narración del «proceso» de Jesús ante el sanedrín presenta afinidades temáticas innegables con esta profecía apocalíptica procedente del año 40[64]. Hay en ambos casos una modificación en el templo que está ligada a la aparición del Hijo del hombre. También esto inclina a creer que Mc 14, 55ss sería más plausible en los años 40-44 que en otro período.

4. La imagen que el relato de la pasión ofrece de Pedro encaja asimismo dentro de esta época. La negación de Pedro aparece en ella como antítesis de la confesión de Jesús ante el sanedrín; Jesús es ajusticiado y Pedro se evade. El vaticinio de la negación (Mc 14, 29-31), la exhortación a velar y la negación efectiva de Pedro (14, 54.69-72) muestran el interés de la tradición por destacar a este discípulo. En los años 41-44 aconteció algo así como un doblete de lo que le ocurriera a Pedro en el relato tradicional de la pasión. Santiago el Zebedeo fue ajusticiado (Hech 12, 2); Pedro fue arrestado, pero pudo escapar en forma misteriosa. Huyó de nuevo: «Salió y marchó a otro lugar» (Hech 12, 17). Esta vez Pedro no aparece en contraste con Jesús sino con Santiago el Zebedeo. Esto no significa que negase su fe cristiana bajo Agripa I, o que el episodio de la negación sea reflejo de su comportamiento posterior[65]. Significa que aquella situación se prestaba a forjar una tradición que desta-

63 W Bousset, *Kyrios Christos* (FRLANT 21), Gottingen 1913 (= 1967), 18, señaló ya que el título de Hijo del hombre aparece en situaciones de persecución y tiene su *Sitz im Leben* en ellas «La confesión del Hijo del hombre fue el *shibbolet* que separó al grupo de discípulos de Jesús de la sinagoga judía»

64 D Luhrmann, *Markus 14, 55-64*, 467ss, ha puesto de relieve muy acertadamente, a mi juicio, estas relaciones temáticas Pero ¿sólo existen a nivel redaccional? Si tanto Mc 13 como la historia de la pasión proceden de la comunidad de Jerusalén, la afinidad se puede explicar con igual plausibilidad por el origen histórico de ambos textos

65 G Klein, *Die Verleugnung des Petrus*, en *Rekonstruktion und Interpretation* (BEvTh 50), Munchen 1969, 49-98, ha defendido la tesis de que la triple negación de Pedro refleja un triple cambio de posición del apóstol dentro de la historia pospascual Es una tesis un tanto forzada La triple reiteración de un tema forma parte del arte narrativo

cara el papel de Pedro con esta ambivalencia. Esto es extensivo «mutatis mutandis» al papel de todos los discípulos. Es significativo que no sean ellos, sino «Alejandro» y «Rufo» y mujeres de Galilea, los que representan la comunidad cristiana (posterior). Estos nombres hacen presumir que la comunidad detectable detrás de las tradiciones de la pasión sabía perfectamente que contaba entre sus miembros con judíos helenísticos de la diáspora y cristianos procedentes de Palestina, y esto se dio justamente en la comunidad de Jerusalén. Ella sabe asimismo de la existencia de simpatizantes en el entorno judío: José de Arimatea es presentado como alguien que esperaba el «reino de Dios»; no tiene por qué haber pertenecido a la comunidad; él forma un entorno donde están vivas las esperanzas escatológicas, igual que en la comunidad.

5. La relación con otros grupos que se trasluce en la historia de la pasión encaja también en la situación de los años 40. El episodio de Barrabás afectaría vivamente a la comunidad al ver cómo, en caso de duda, los elementos rebeldes del país suscitaban mayor simpatía que ella en el pueblo. Esos grupos rebeldes se mostraron activos en la crisis de Calígula. En la lucha por el santuario nacional, ellos eran conscientes de estar en sintonía con toda la población. Aunque sólo Tácito los menciona (*ann* 12, 54, 1), podemos suponer sin duda su existencia: fueron combatidos con éxito en los años 40 por Cuspio Fado (44-45 d. C.) y por Tiberio Alejandro (46-48 d. C.) (*ant* 20, 5.97.102). Grupos del sumo sacerdote conspiraron con ellos; pero esto sólo consta en tiempo de Cumano (50-52 d. C.): el que fuera sumo sacerdote, Jonatán, junto con otros dirigentes judíos, fue enviado preso a Roma (*bell* 2, 243). El año 62 d. C., su hermano Anán actuó como enemigo declarado de los cristianos. En la guerra judía se unió a los rebeldes. Esta «coalición» fue preparada quizá ya antes: cuando la aristocracia, en la crisis de Calígula, amenazó con el aumento del bandolerismo si el templo era profanado (*ant* 18, 274), se iniciaba una instrumentalización de los rebeldes en provecho de la aristocracia judía.

6. Una última observación hace referencia a la metáfora del cáliz en el episodio de Getsemaní. Jesús pide: «Pase de mí este cáliz» (Mc 14, 36). La misma metáfora aparece en el diálogo con los Zebedeos. Jesús pregunta a los hijos del Zebedeo: «¿Podéis beber la copa que yo voy a beber, o ser bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado?» (Mc 10, 38). En ambos pasajes, la metáfora va unida a una muerte violenta —al margen de que se refiera

únicamente a la muerte o a un juicio condenatorio de Dios asociado a esa muerte—[66]. En ambos es referida a la muerte de Jesús, aunque no sólo a ella. En ambos encontramos a los mismos discípulos. Porque los Zebedeos pertenecen con Pedro al grupo de los tres discípulos más íntimos que deben velar con Jesús en Getsemaní. Ahora bien, Mc 10, 35-45 presupone el martirio de Santiago[67]. Este sucumbió, según Hech 12, 2, durante el reinado de Agripa I. Podemos dejar de lado la cuestión de si su hermano Juan murió también entonces, o si la muerte de Santiago hizo suponer que Juan sufriera el martirio por haber pedido los dos el mismo destino. Lo segundo es, en mi opinión, más probable. En todo caso, bajo Agripa I fueron perseguidos Santiago y Pedro, ambos miembros del grupo que rodeó a Jesús en Getsemaní. El ajusticiamiento de Santiago fue interpretado con la «metáfora del cáliz». Todo esto sugiere una afinidad, dentro de la historia de la tradición, entre el episodio de Getsemaní y el diálogo con los Zebedeos: parece que los grupos que interpretaron la muerte de los mártires cristianos en los años 40 como un «beber el cáliz» fueron los mismos que en el episodio de Getsemaní presentaron la angustia mortal de Jesús como modelo para todo cristiano que se halle en ese trance.

Llegamos así a este resultado: hubo con bastante seguridad una tradición estructurada en torno a la pasión. Se advierte a partir de Mc 14, 1ss. Se perfila más con el prendimiento de Jesús. Los indicios locales y de familiaridad dan verosimilitud a la hipótesis de que esa tradición fue formulada en Jerusalén dentro de la primera generación posterior a la muerte de Jesús, entre los años 30-60 d. C. Probablemente es posible precisar aún más la fase decisiva en la génesis de la tradición: ésta podría haberse formulado a raíz de las persecuciones desatadas en tiempo de Agripa I (41-44 d. C.) después de la crisis de Calígula. En este período, la comunidad que narra la historia de la pasión se siente amenazada. Es comprensible que oculte los nombres de las persona conocidas para protegerlas con el anonimato y evitar las consecuencias negativas que podían tener los conflictos con las autoridades. Necesitó del recuerdo para afrontar sus dificultades con el entorno. Este recuerdo se nutre fundamentalmente de los acontecimientos del pasado, pero ejerce una función de presente. El soporte vital de la tradición más anti-

66 Sobre la metáfora del cálız, cf. R Feldmeier, *Krısıs*, 176-185, que aboga decididamente por la segunda interpretacion

67 Sobre la problemática cf E Schwartz, *Tod*, 48ss.

gua sobre la pasión es la circunstancia de una minoría oprimida que por confesar a Jesús (Mc 14, 62s) corre un constante riesgo de apostasía y fracaso. La historia de la pasión es una parenesis en forma de relato de ciertos acontecimientos que se evocan para aliviar una situación de conflicto.

Tras el análisis de dos «grandes unidades», una perteneciente a la tradición de los dichos y otra a la tradición narrativa, podemos obtener algunas conclusiones generales para una historia de la tradición sinóptica: ya a mediados del siglo I —desde el año 40 d. C.— se dio el paso desde las pequeñas unidades a las grandes. Esto ocurrió en Jerusalén y en Judea. Hemos podido seguir anteriormente los inicios de la tradición de las pequeñas unidades hasta Galilea; pero esta segunda fase en la historia de la tradición sinóptica va asociada a un desplazamiento local y también a un desplazamiento del soporte vital: mientras las pequeñas unidades son tradiciones de discípulos y del pueblo (no es fácil reconocer tradiciones comunitarias entre ellas), en las grandes unidades estudiadas resalta claramente el nuevo soporte vital: la profecía apocalíptica que hay detrás de Mc 13 se orienta a cristianos localmente arraigados, y la historia de la pasión está escrita desde la perspectiva de la comunidad de Jerusalén. En estas comunidades locales, la tradición de Jesús aparece moldeada por una reflexión teológica que la envuelve en citas y alusiones del antiguo testamento. Por mucho que difieran entre sí Mc 13 y la historia de la pasión, son afines en su «carácter escriturario»: lectores y oyentes entienden más a fondo estos textos si tienen presentes el libro de Daniel y los salmos de sufrimiento. La proximidad a la «sagrada Escritura» y el contenido de las dos grandes unidades hacen presumir que éstas fueron formuladas por escrito —presunción que para Mc 13 se confirma directamente por la llamada a la recta interpretación en 13, 14—. Una segunda nota común a ambas unidades es la situación histórica en que surgieron. Las dos reflejan una situación conflictiva: la profecía apocalíptica surgida en la crisis de Calígula es reflejo de un conflicto del judaísmo con el Estado romano en el que participaron los cristianos; la historia de la pasión, por su parte, refleja los graves conflictos de los cristianos con su entorno judío después de esa crisis.

La segunda pregunta es obvia: si tradición jesuánica fue escrita ya, en forma de grandes unidades, desde el año 40 d. C., ¿hay indicios de que también otras partes de esa tradición fueron puestas por escrito desde mediados del siglo I? Además del evangelio más antiguo conjeturamos a veces la existencia de «colecciones más

antiguas» de pequeñas unidades; podría tratarse de tradiciones orales conectadas entre sí. En realidad, el único documento con que contamos es la fuente de los *logia*, que podemos alumbrar y reconstruir a partir de las coincidencias del material de Mt y Lc frente a Mc. Hay en ella una «unidad grande» que ocupa el lugar central: el relato de las tentaciones, que organiza varias escenas en un todo complejo. Al igual que el apocalipsis sinóptico y la historia de la pasión, posee un carácter bíblico: se nutre de citas del antiguo testamento. Habida cuenta de que este relato de las tentaciones está ligado estrechamente a la génesis de la fuente de los *logia* y puede aclarar el camino desde las grandes y pequeñas unidades a los géneros sinópticos, vamos a analizarlo e interpretarlo en conexión con la fuente de los *logia*.

III

Colorido local y contexto histórico en los géneros principales de la tradición sinóptica

LA FUENTE DE LOS LOGIA PERSPECTIVAS CENTRADAS EN PALESTINA A MEDIADOS DEL SIGLO I

La redacción de la fuente de los *logia* (= Q) es difícil de conocer y más difícil aún de localizar y de fechar[1]. Debemos suponer que los dichos de Jesús contienen abundante material de tradiciones que son anteriores a la aparición del escrito Q. No es fácil distinguir entre los añadidos y comentarios redaccionales y los elementos tradicionales. Pero la selección, combinación y composición de tradiciones jesuánicas son verdadera redacción sin ningún género de duda[2].

Sobre la *selección* de las tradiciones jesuánicas poco podemos saber, ya que no conocemos el conjunto de tradiciones a partir del cual se hizo la selección. Sólo consta que los redactores acogieron una tradición cuando encontramos en la fuente de los *logia* un material que se desvía de este escrito en el contenido o en la forma. Así, las tres escenas del relato de las tentaciones —un diálogo dramatizado de personas míticas— constituyen un elemento singular dentro de Q. También es singular el relato sobre el centurión de Cafarnaún. El redactor de la fuente de los *logia* conoce una tradición más amplia en materia de prodigios de Jesús (cf. Lc 7, 21Q; Lc 10, 13Q); pero sólo recoge este relato milagroso.

La *combinación* de diversas tradiciones es fácil de detectar en Q[3]. Los materiales sueltos dicen poco sobre la redacción de Q, ya

1 En lo que sigue, suponemos la existencia de una fuente de los *logia* escrita, probablemente, en lengua griega Cf J S Kloppenborg, *The Formation of Q Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987

2 Sobre la cuestión del método en el estudio de la redacción de Q, cf las esclarecedoras consideraciones de J S Kloppenborg, *Tradition and Redaction in the Synoptic Saying Source* CBQ 46 (1984) 34-62

3 Cabe analizar la combinacion de diversos temas sin necesidad de disociar tradición y redacción (al margen de que la combinacion de temas se considere redaccional) Esta metodología subyace en H E Todt, *Der Menschensohn in der synoptischen*

que siempre pueden ser tradición; pero una vez unificados en la fuente de los *logia* cabe reconstruir la imagen global de un mundo histórico, imagen que debió ser plausible en la situación genética de Q. Esta imagen global ha de encajar en la circunstancia de la redacción, aunque las distintas tradiciones de las que consta no surgieran de ella. Los dichos de Jesús, en efecto, fueron tradiciones válidas para autores y destinatarios de Q; eran perfectamente actuales en el marco de Q. Sólo en forma rudimentaria existe un marco narrativo que los distancia históricamente. La imagen global creada en Q por su combinación es el resultado de dos preguntas que se pueden contestar con independencia del análisis de los diversos estratos:

1. ¿Qué temas reaparecen a menudo en Q en diversos contextos? Estos temas tuvieron que ser importantes en el mundo histórico de Q.

2. ¿Qué temas diversos aparecen ligados en Q? Su combinación tuvo que estar en correspondencia con la situación real.

Es absolutamente improbable que en todo tiempo y lugar se pudiera hablar simultáneamente, durante el siglo I, de «Israel», de «paganos» y de «fariseos» del mismo modo que lo hace la fuente de los *logia*.

Las observaciones sobre la *composición*, es decir, sobre la serie de materiales combinados en Q, permiten asegurar y confirmar una y otra vez los resultados. El interés redaccional se detecta en la forma del principio y el fin del escrito Q[4]. El comienzo de un escrito determina siempre la expectativa ulterior de los lectores. Es preciso aclarar lo que el autor o el redactor de un escrito se propuso. Hay que reconocer, sin embargo, que no sabemos con certeza lo que había al comienzo y al final de Q. Sólo podemos decir aproximadamente lo que se podía leer al comienzo y al final. Una composición de materiales se conoce además por la reunión de sentencias que son afines en la forma y en el contenido. Si el redactor agrupa o reproduce una serie de invectivas contra los fariseos y los

Uberlieferung, Gutersloh 1959, y en P Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTA 8), Munster 1972 Una ventaja de estos estudios es, a mi juicio, la posibilidad de efectuarlos sin necesidad de descartar los elementos redaccionales Son independientes de unos arbitrarios análisis de sustratos

4 La valoración del comienzo y el final de la fuente de los *logia* es para A Polag, *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 45), Neukirchen-Vluyn 1977, punto de partida para el analisis de la «redacción posterior» Aparte de esto, Polag cree haber descubierto dos estratos, aunque con ello sobrevalora, en mi opinion, nuestras posibilidades cognitivas Sostiene que Q es un «constructo» que figura en los evangelios en forma sobreelaborada.

intercala en una fuerte polémica contra «esta generación» (Lc 11, 49-51Q), es señal de que esa imagen de los fariseos era importante para él[5]

Hay otros tres grupos de criterios para identificar los elementos redaccionales de Q que me parecen problematicos

1 Son problematicas las observaciones de critica literaria sobre contradicciones e incoherencias como base para calificar de redaccionales determinados textos Aunque se pueda demostrar que una frase o un dicho es secundario en el contexto actual —lo que ya es bastante dificil—, ello no significa que sea obra del redactor o que este lo incluyera en ese contexto[6]

2 Son problematicos los criterios, basados en la historia de las tradiciones, que distinguen entre el material judeocristiano, mas antiguo, y las tradiciones helenisticas, mas recientes[7] Encontramos en Palestina tradiciones muy antiguas de caracter helenistico, hubo una comunidad primitiva helenistica poco despues de pascua, y, lo que es mas, toda Palestina estuvo sujeta a la influencia helenistica durante siglos

3 Tampoco son convincentes, a mi juicio, los criterios de historia de las formas para la distincion de estratos No es verificable el supuesto de que la fuente de los *logia* fue ante todo un libro sapiencial que solo secundariamente acogio dichos profeticos y paso a ser finalmente, por integracion de la tradicion narrativa, una «vida de Jesus»[8] Jesus es comparado en el doble dicho Mt 12, 41-42Q con Jonas y con Salomon El es profeta y maestro de sabiduria al mismo tiempo Precisamente la implicacion de los dos aspectos es una nota peculiar de Q (y probablemente del Jesus historico)

Nos limitamos aquí a delimitar la redacción de Q mediante observaciones sobre la selección, combinacion y composicion del material de tradiciones

5 D Luhrmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33) Neukirchen-Vluyn 1969, 24 48, ha abordado con acierto a mi juicio, esta «interpolacion» en las invectivas a la luz de la historia de la redaccion

6 D Luhrmann *Redaktion* identifica solo dos frases como adiciones de la redaccion de Q la comparacion con la suerte de Sodoma Lc 10, 12Q y la comparacion entre la señal de Jonas y la del Hijo del hombre Lc 11 30Q (cf p 62ss, 91) Muchas mas «adiciones» de la redaccion posterior cree descubrir A Polag *Christologie* 16s Lc 7, 2 10, 7 27 – Mal 3 1, Lc 7 28 el dicho sobre el mas grande Lc 10, 21s y 10 23s exclamacion de jubilo y bienaventuranza de los testigos oculares Lc 12 10 blasfemia contra el Espiritu, y Lc 12, 49-53 sentencias ἦλθον

7 R Bultmann, *Geschichte*, 354, aplicando este criterio concluye que solo ofrecen caracter (parcialmente) helenistico el relato de las tentaciones, el episodio del «centurion de Cafarnaum» y el dicho sobre el Revelador Lc 10, 21s La gran labor de S Schulz *Q* consiste en atribuir la mayor parte de Q a un estrato helenistico mas reciente partiendo de unos criterios extensivos Para la critica cf J S Kloppenborg *Tradition and Redaction* 39 45, y P Hoffmann BZ 19 (1975) 104-115

8 En forma muy inteligente presenta esta distincion de tres estratos (en el marco de una concepcion evolutiva del genero) J S Kloppenborg *Formation of Q*, 317-328

En la primera parte investigamos el «marco» de Q: la contextura del comienzo y del fin de este escrito. En la segunda parte diseñamos la imagen de los diversos grupos presentes en Q, para definir la situación histórica donde resulta plausible esta imagen (y la constelación de los diversos grupos).

1. *El marco de la fuente de los logia. Las tentaciones de Jesús y la autoapoteosis de Gayo Calígula*

La fuente de los *logia* comienza con la aparición del Bautista y la historia de las tentaciones, y concluye con sentencias apocalípticas. La predicación del juicio está presente al comienzo y al final. Pero el comienzo tiene además una función especial: debe legitimar los dichos reunidos legitimando al que los pronunció, Jesús, el anunciado por el Bautista como «más fuerte» que él (Mt 3, 11Q). Esta superioridad de Jesús se demuestra en el relato de las tentaciones. El relato describe un «qualifying test»[9]: Jesús cumple ejemplarmente la voluntad de Dios revelada en la *torá*, cuyos preceptos son inmutables (Lc 16, 17Q). El supera a Satanás. Se comprende así que el redactor de la fuente de los *logia*, alejándose del carácter formal de los restantes dichos y discursos, anteponga una introducción narrativa. En ella hace ver que los dichos de Jesús exponen auténticamente la voluntad de Dios: el que fue anunciado por los profetas y desarmó a Satanás con palabras de la Escritura, tiene que hablar en nombre de Dios. Por eso es obvio concebir todo el relato de las tentaciones como expresión de la última redacción de la antología de dichos[10]. En su forma actual está pensada en forma unitaria, y es posible que se hubiera formulado por escrito desde el principio[11]. La coincidencia literal entre Mt y Lc indica que éstos no conocieron otras variantes (orales) —aparte la versión de Q y de Mc— que hubieran podido influir en su trasmisión.

Aunque las tres escenas del relato de las tentaciones sean una secuencia ininterrumpida, hay que enjuiciarlas de modo diferente a

9 Esta atinada expresión es de D Zeller, *Die Versuchungen Jesu in der Logienquelle* TThZ 89 (1980) 61-73, *ibi* 63s

10 El relato de las tentaciones es considerado generalmente como un material bastante tardío de la fuente de los *logia*. Así lo entiende ya R Bultmann, *Geschichte*, 354 J S Kloppenborg, *Formation of Q*, 325ss, lo relaciona acertadamente, a mi juicio, con la redaccion del escrito

11 U Luz, *El evangelio según san Mateo* I, Salamanca 1993, 224, sostiene con razón que el escrito Q está concebido en forma unitaria Este comentario recoge la investigación actual en visión panoramica Igualmente J Gnilka, *Mt*, 82-93, H. Schurmann, *Das Lukasevangelium* (HThK III, 1), Freiburg 1969, 204-220

la luz de la historia de las tradiciones. La escena del desierto y la del templo pudieron tener motivaciones que también están presentes en la versión de Mc. La primera, porque la estancia en el desierto implica el tema del hambre; la segunda, porque también Mc 11, 12s habla de ángeles servidores[12]. Sólo la tentación en el monte carece de un punto de apoyo en la tradición; llama la atención, además, por ciertas peculiaridades. En la escena del desierto y del templo, Satanás tienta a Jesús apelando a su condición de «Hijo de Dios». La repetición literal de la frase condicional Lc 4, 3 y 4, 9 y el estricto paralelismo de la construcción no son algo casual. Se trata de pruebas similares: Satanás se acerca siempre con intenciones aparentemente positivas. Quiere que Jesús manifieste la capacidad taumatúrgica propia o delegada que posee. Una vez que Jesús (en el orden mateano de las escenas) pone en evidencia los «píos deseos» de Satanás como un intento de tentar a Dios, Satanás deja caer la máscara[13]. No le interesa la majestad de Jesús sino su sometimiento; pero trata de seducirle con lo contrario del sometimiento: el poder. Promete a Jesús una nueva posición: llegará a ser soberano del reino terreno; no invoca, pues, su condición actual de «Hijo de Dios». Y pone las condiciones. Es posible que la tentación del monte, que en la versión original figuraba al final, como en Mt[14], fuese la escena principal del relato en Q. En tal supuesto,

12 La versión Q del relato de las tentaciones es considerada generalmente como forma evolucionada de una narración que se desarrolló a partir de un relato más breve, similar a Mc 1, 12s Así H Schurmann, *Lk*, 208, entre otros Sostiene lo contrario S Schulz, *Q*, 182 Mc abrevió drásticamente el relato de las tentaciones porque en él se impugna esa concepción de Jesus taumaturgo que Mc presenta como testimonio especial de anuncio del evangelio Pero este motivo de abreviación no puede existir en la tentación del monte y, sin embargo, no hay rastro de ella en el evangelio de Mc Esta tentación cuadraría muy bien a la trayectoria del Hijo de Dios hasta la cruz, descrita en Mc Las otras dos escenas tampoco se contradicen realmente con su intención También Mc 8, 11 conoce la tradición de la negativa de Jesus a obrar milagros

13 Así M Dibelius, *Historia de las formas evangélicas*, 264, n 488 Explica la distincion entre las dos primeras tentaciones y la última diciendo que «en el [acto] tercero el demonio deja caer la máscara del interés en el éxito de Jesus y le propone abiertamente un pacto» Se trata, no obstante, menos de un pacto que de una sumisión (eso es, por naturaleza, todo pacto con el diablo)

14 El orden de Mt tiene en sí más sentido en la segunda tentación, el Tentador se oculta detrás de la «palabra divina», apelando con citas bíblicas a la confianza en Dios, sólo después deja caer la máscara y exige el acto de idolatría Es muy poco probable que después pueda seguir actuando como tentador con la máscara de la religosidad A ello se suma que el horizonte local va ampliándose de una tentacion a otra· desde el desierto, pasando por la ciudad santa, hasta el mundo entero Al final aparece subrayada la fe decisiva en el Dios único El orden de Lc posee en sí menos sentido, pero resulta comprensible en el diseño global lucano la secuencia desierto, monte y Jerusalén constituye el camino de Jesús hasta el desenlace final El apunte lucano de 4, 13, «se alejó de él hasta su momento», anuda igualmente el comienzo y el final Para el debate, cf. H Schurmann, *Lk*, 218, que aboga por la originariedad de la versión lucana

tendría que revelar también la intención del redactor de Q, siempre que establezcamos un nexo entre el relato y la redacción.

La tentación del monte combina tres elementos: (1) la postración ante (2) el dueño del mundo que puede ofrecer reinos enteros y cuya adoración es (3) un ataque directo a la adoración del único Dios. En el tramo histórico que nos ocupa, encontramos los tres temas juntos por primera vez y con claridad meridiana en la figura de Gayo Calígula, y más tarde también, parcialmente, en los soberanos autócratas Nerón y Domiciano. A continuación desarrollaremos la siguiente hipótesis: El relato de la tentación en el monte está construido bajo la impresión que dejaron tales soberanos absolutistas —en la primera versión de Q, probablemente bajo la impresión del conflicto del emperador Gayo Calígula con el monoteísmo judío el año 40 d. C.—. Lo sucedido en un mundo mítico tiene como base empírica un acontecer real de este mundo, lo cual no significa que el relato de las tentaciones sea mera exposición de este acontecer terreno. El texto presenta un suceso mítico; pero el modelo de este suceso viene del mundo real. Y es obvio suponer que la narración mítica elabora aquellos problemas y conflictos que en el mundo real iban asociados a ese modelo terreno. En suma, la postración ante el mítico «dueño de este mundo» es un paralelo mítico-social de la postración ante el soberano terreno. Para fundamentar esta tesis, reconstruiremos el caudal de experiencias que subyace en cada uno de los temas ligados al relato de las tentaciones: postración, trasmisión de poder y conflicto con el monoteísmo.

a) *La postración*

Es una parte integrante del antiguo ceremonial cortesano persa[15]. Los griegos la rechazaban como un gesto bárbaro. Alejandro la introdujo en su corte, pero encontró fuerte resistencia entre sus compatriotas. En Roma, durante un largo período aparece únicamente en escenas de sometimiento de los bárbaros. El primer testimonio es un monumento triunfal que Sila[16] erigió el año 91 a. C. en

15. Sobre la *proskynesis,* cf J. Horst, *Proskynein Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart* (NTF 3, 2), Gutersloh 1932. Es fundamental A. Alföldi, *Die monarchische Reprasentation im romischen Kaiserreich*, Darmstadt 1970, espec. 11-16, 46-65. Sobre la idea bíblica de la *proskynesis,* cf espec. H. Gabelmann, *Antike Audienz- und Tribunalszenen*, Darmstadt 1984. W Fauth ofrece una breve visión panorámica en el artículo *Proskynese*, en KP 4, 1189.

16. Cf. el estudio de este monumento en H Gabelmann, *Audienz- und Tribunalszenen*, 111-113. De él se conservan sólo partes de la base Una efigie monetaria (*ca.* 56 d. C) exhibe, no obstante, la escena (cf lám 22, 1 n.° 33; cf. E A. Sydenham, *The Coinage of the Roman Republic*, London 1952, 145 n.° 879, lám 24.

el Capitolio. Representaba al rey de Mauritania, Boco, entregando al rey de los númidas, Yugurta, en manos de Sila: ambos reyes se arrodillan ante él. Es significativo que este monumento fuera destruido ya hacia el año 85 a. C. por adversarios de Sila. Fue interpretado y rechazado, con razón, como símbolo de sus pretensiones absolutistas. La *proskynesis* siguió siendo posteriormente la figura simbólica de la monarquía odiada en Roma. Cuando Marco Antonio, arrodillado, ofreció a César la diadema real, se entendió el gesto como traspaso de la dignidad regia, y contribuyó al asesinato de César[17]. De la época de Augusto se conservan sólo representaciones de bárbaros en actitud de *proskynesis*. Algunas monedas dibujan a un bárbaro postrado, pero sin la imagen de Augusto, que habría recibido así una categoría divina[18]; las monedas con la efigie de Augusto no muestran nunca a un bárbaro arrodillado, sino de pie[19]. La «copa de Augusto» de Boscoreale[20] presenta a ambos en una escena: aquí un bárbaro se arrodilla ante Augusto, que es representado al reverso de la copa en el grupo de los dioses romanos; pero quizá esta figura proceda de época de Claudio. Sólo en una situación muy especial encontramos la *proskynesis* de un romano ante Augusto: en un desfile triunfal, Tiberio bajó de la carroza y se arrojó a los pies de su suegro para ofrendarle así la victoria sobre los germanos (Suetonio, *Tib* 20). Pero, en general, Augusto y Tiberio evitaron los gestos de homenaje que implicaban ambiciones monárquicas.

Esto cambió bajo Gayo Calígula. El introdujo la postración en el ceremonial de la corte. El fenómeno era bien conocido en la parte oriental del imperio, también entre los judíos. Porque fue precisamente Vitelio, antiguo legado sirio, el primero en realizar la *proskynesis* ante Gayo Calígula[21]:

17 Cf Cicerón, *Phil* II, 86 Cf A Alföldi, *Repräsentation*, 51-54

18 Los partos aparecen arrodillados al reverso de las insignias . pero no se arrodillan ante nadie, cf BMC I, lám 1, 7-9, 2, 11 12

19 Cf BMC I, lám 12, 13-14, cf H Gablemann, *Audienz- und Tribunalszenen*, 121-124

20 Cf H. Gablemann, *Audienz- und Tribunalszenen*, 127-131, lám 13, 1 2

21 Cf también Tácito, *ann* 6, 32, que no menciona la postración literalmente En estos relatos que denigran a Vitelio hay que tener presente que es objeto de desprecio como padre del futuro emperador Dión Casio 59, 27, 4-6 refiere que, en peligro de muerte y con angustia mortal, Vitelio pidió a Gayo le perdonara la vida «Se arrodilló a sus pies y derramó lágrimas, tratándolo de dios y adorándolo (ϑειασας αὐτον πολλά και προσκυνήσας), y prometiendo al final, cuando le perdonó la vida, ofrecerle sacrificios» La *proskynesis* fue siempre habitual como gesto de *supplicatio*, al igual que el tratamiento de «dios», cf A Alföldi, *Reprasentation*, 50 No era corriente, en cambio, el voto sacrificial

«Dotado de admirable talento para la adulacion, fue el quien introdujo la costumbre de honrar a Gayo Cesar (Caligula) como dios, al regresar de Siria no se atrevio a presentarse ante el de otro modo que con la cabeza velada, hizo un movimiento giratorio y se arrojo al suelo» (Suetonio, *Vit* 2)

Es interesante que Suetonio relacione estrechamente la divinizacion con la *proskynesis* No fue el propio Gayo quien inicio su autoapoteosis, sino los gestos de postración ejecutados por otros Vitelio aprendió estos gestos, probablemente, en oriente Porque su mérito como legado sirio consistio precisamente en haber movido al ~~rey de~~ los partos, Artabano, con arte diplomático, «no sólo a negociar con él sino a rendir honores a las insignias de las legiones» (Suetonio, *Vit* 2) ¿Podemos imaginar este homenaje como postración? Cabe esperarlo a tenor del lenguaje simbolico de la cultura parta[22] Bajo Augusto, los partos aparecen representados en monedas entregando insignias marciales y arrodillados ante él (BMC I, tabla 1, 7-9, 2, 11 12), sin que el emperador figure en la misma cara de las monedas El homenaje a las insignias romanas se realizaba probablemente con los mismos gestos simbolicos Cuando Artabano rindio honores a las insignias arrodillado despues de sus negociaciones con Vitelio, esta escena pudo haberse conocido en Palestina En efecto, el tetrarca Herodes Antipas desempeñó un papel importante en estas negociaciones (*ant* 18, 101s), Vitelio visitó Jerusalen poco después en su compañía (*ant* 18, 122)

Los judíos alejandrinos conocieron tambien la nueva costumbre de la corte imperial Filon escribe a su pueblo, no sin orgullo

«Todos los demas, hombres y mujeres, ciudades, pueblos, paises y continentes, yo casi diria que toda la tierra habitada, todos gemian bajo los crimenes de Gayo, pero siguieron adulandolo, lo pusieron por las nubes y contribuyeron al aumento de su vanidad Algunos exportaron a Italia la barbara costumbre de la postracion (την προσκυνησιν) y falsearon asi el alto ideal del sentimiento romano de libertad Solo de un pueblo, el de los judios, se temio que opusiera resistencia, habituado como estaba a aceptar la muerte como si significara la inmortalidad, por no considerar nunca indiferente el transgredir una tradicion ancestral, por irrelevante que fuese» (Filon, *legGai* 116s)

22 Una analogia permite inferir esto Cuando el rey armenio Tiridates, el año 63 d C , ofrece sacrificios a las imagenes de Neron en una situacion similar, hace la postracion (Dion Casio 62, 23, 3) Cuando Artabano, unos 30 años antes, ofrece sacrificios a las imagenes de Augusto y de Gayo (cf Dion Casio 59, 27, 3), parece que ejecuto la *proskynesis*

Este pasaje es significativo porque ocupa un puesto especial dentro del escrito *Legatio*: la autoapoteosis de Gayo se manifiesta primero en su tendencia a equipararse con los semidioses griegos Dioniso, Heracles y los Dióscuros (78ss); sigue luego su pretensión de ser como los dioses olímpicos Hermes, Apolo y Ares (93ss). Pero el colmo de la aberración es su actuación contra los judíos, porque pecó contra el Dios único (114ss). Sólo en este contexto menciona Filón la *proskynesis*. La disposición de los judíos a sufrir el martirio se refiere al autoendiosamiento que revela este acto.

Filón alude hábilmente a la irritación que causaron las nuevas formas de homenaje en la orgullosa aristocracia romana: los senadores tenían que realizar la *proskynesis* ante el trono vacío de Gayo en el Capitolio (Dión Casio 59, 24, 4). Algunos miembros de la aristocracia senatorial se sintieron personalmente humillados. Séneca se indigna en los siguientes términos:

> «Gayo César perdonó la vida a Pompeyo Penno si perdona la vida aquel que no la quita. Cuando Penno fue absuelto y quiso darle las gracias, César extendió su pie izquierdo para que lo besara. Los que disculpan esto y niegan que fuese un acto de arrogancia dicen que quiso enseñarle un zapato dorado o, más exactamente, de oro, adornado con perlas. Pero la vileza reside precisamente ahí, en que un hombre de rango consular bese el oro y las perlas como si no encontrara ningún punto del cuerpo imperial que contaminara menos al besarlo. Este personaje nacido para degradar las costumbres libres del Estado en una esclavitud persa, no consideró suficiente que un viejo senador en posesión de los más altos cargos honoríficos se arrojara al suelo, a la vista de los magnates, como pidiendo protección, del mismo modo que los enemigos vencidos se postran ante los vencedores. Encontró la manera de doblar la libertad aún más que la rodilla...» (Séneca, *de benef* II, 12, 1).

Séneca es aquí portavoz de aquellos grupos que despreciaban la postración como delirio de grandezas de un soberano autócrata... y que ellos mismos se veían forzados a ejecutar. También en Filón hay indicios de haber realizado la *proskynesis* ante Gayo junto con la delegación de judíos alejandrinos por él encabezada. Refiere sobre su segunda audiencia con Gayo:

> «Fuimos conducidos ante él; al verlo, nos inclinamos hasta el suelo con toda reverencia y temor (μετ' αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας τῆς ἁπάσης νεύοντες εἰς τοὔδαφος), y lo saludamos con el tratamiento de 'Augustus Imperator'. Pero su respuesta fue tan cortés y amable que desesperamos, no ya de nuestra causa sino de nues-

tra vida. Porque con una sonrisa irónica observó: '¡Conque vosotros sois los impíos que no creen en mi condición divina, cuando todos los demás la reconocen, y creéis en el Dios innombrable!'. Después levantó los brazos al cielo y pronunció un nombre que es ya sacrilegio escuchar, no digamos repetir» (Filón, *legGai* 352s).

El texto aparece redactado de forma que no hace pensar inequívocamente en una *proskynesis*. La frase literal permite interpretar el acto como una inclinación profunda. Mas, por una parte, Filón no tenía interés alguno en afirmar que él y los otros cuatro enviados se habían arrodillado ante Gayo. Esto les hubiera podido comprometer. Por otra parte, la *proskynesis* está atestiguada en varios documentos para los años 39-40, en que regía el emperador Gayo[23]; y la delegación judía, en situación precaria, difícilmente hubiera podido acceder hasta Gayo sin observar este ceremonial cortesano. Por eso hay que suponer con E. M. Smallwood que los enviados judíos realizaron la postración ante Gayo[24]. La invitación a la misma se convertía aquí en una tentación diabólica. Era normal que peticionarios y suplicantes se arrodillaran ante la autoridad. Los judíos se arrodillaron en masa ante Poncio Pilato para pedirle que no profanara la ciudad santa con imágenes del emperador (F. Josefo, *bell* 2, 171. 174)[25]; pero, al hacerlo, nadie podía pensar en atribuir cualidades divinas a los prefectos romanos. Gayo, en cambio, asoció la *proskynesis* a la pretensión de recibir honores divinos. En la escena descrita por Filón, el emperador se mofa públicamente del culto judío y pronuncia el nombre de Yahvé en tono blasfemo (así

23 La dificultad de demostrar la práctica de la *proskynesis* como ceremonia regular de la corte, estriba en que los casos constatados apuntan a una situación extraordinaria. La *proskynesis* puede entenderse también como *supplicatio* Así en Vitelio (Dión Casio 59, 27, 4-6) y en Pompeyo Penno (Séneca, *de benef* II, 12, 1). Igualmente en Domicio Africano, que en el senado pidó a Gayo le perdonara la vida: «Y al final se arrojó al suelo y le imploró allí postrado» (Dión Casio 59, 5). En otra ocasión se postran ante él personas allegadas cuando el suspicaz emperador les atribuye un larvado odio contra él (Dión Casio 59, 26, 8, en versión de Patricio). Pero hay testimonios generales muy expresivos, como el apunte de Filón sobre la nueva costumbre bárbara introducida por Gayo (*legGai* 116s), o la afirmación de Dión de que Gayo «extendía la mano o el pie para προσκυνεῖν a la mayoría de las personas, incluidos los senadores» (Dión Casio 59, 27, 1). Dión narra luego como ejemplo la *supplicatio* de Vitelio. Es el ejemplo de un senador, si Dión destaca su *proskynesis*, cabe imaginar que para los otros estamentos era la regla La mejor prueba de que la postración formaba parte del ceremonial de la corte es su posterior prohibición bajo Claudio. καὶ προσαπηγόρευσε μήτε προσκυνεῖν τινα αὐτόν (Dión Casio 60, 5, 4)

24. E M. Smallwood, *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium*, Leiden 1961, 209-211 y 318· los delegados judíos podían escudarse en el caso de Naamán el Sirio para justificar su *proskynesis* (cf 2 Re 5, 18).

25. Recuérdese también la *supplicatio* de la multitud judía arrodillada ante Petronio (F Josefo, *ant* 18, 271s)

parece que debe interpretarse el relato de Filón). Aquí se formó esa alternativa que es determinante para el relato de las tentaciones: la alternativa entre el culto a Dios y el culto a los ídolos.

Claudio, el sucesor de Gayo Calígula, prohibió la prostración en claro distanciamiento de éste (Dión Casio 60, 5, 4). Pero la ceremonia reaparece con Nerón y con Domiciano, emperadores cuyo afán de poder absolutista los llevó a saltarse la constitución tradicional de la «res publica».

También Nerón recabó —del rey parto Tirídates, por ejemplo: Dión Casio 63, 5, 2— el tratamiento divino durante toda su vida; y Domiciano, el título de «dominus et deus». Pero sólo con Gayo Calígula se manifestó el conflicto con el monoteísmo judío latente en tales pretensiones: su intento de transformar el templo de Jerusalén en un santuario del culto imperial tuvo que sonar en oídos judíos a una transgresión directa del precepto de adorar al Dios único.

b) *Trasmisión de poder*

Satanás, en el relato de las tentaciones, presume de ejercer el dominio sobre todos los reinos del mundo. Lo subraya especialmente la versión lucana. Después de mostrar a Jesús los «reinos de la ecumene» (en Mt: del mundo), le dice: «Te daré todo ese poder *y esa gloria, porque me lo han dado a mí y yo lo doy a quien quiero; si te arrodillas ante mí, todo será tuyo*» (Lc 4, 6s). En Mt falta lo impreso en cursiva. Lc subraya por una parte la ecumene, es decir, el mundo habitado, que él identifica por antonomasia con el imperio romano (cf. espec. Lc 2, 1; Hech 17, 6); por otra parte, formula explícitamente lo que la versión mateana presupone sólo implícitamente: que el soberano del mundo tiene el poder de otorgar la soberanía. Quizá Mt omitió este extremo porque insiste en el pleno poder de Jesús en el cielo *y en la tierra* (Mt 28, 18). Pero es posible que Lc subraye esos rasgos que apuntan al emperador romano recordando a personajes como Nerón y Domiciano[26].

La historia originaria de las tentaciones en Q está ya marcada, probablemente, por tales experiencias. Justamente Gayo Calígula

26 Así R Morgenthaler, *Roma – Sedes Satanae Rom 13, 1f im Lichte von Luk 4, 5-8* ThZ 12 (1956) 289-304 Sostiene con razón que Lucas «habla del imperio romano en el texto de la segunda tentación» (p 292), pero considera los detalles de Lc 4, 6 como redacción lucana Sin embargo, la demonización del imperio romano que sugiere el texto contrasta con la tendencia general de Lc a sortear el conflicto entre algunos grupos del cristianismo primitivo y el Estado romano Por eso H Schurmann, *Lk,* 211, considera el versículo Lc 4, 6 como tradición

pudo dar pie a la idea de que él disponía de los «reinos» de la tierra y los distribuía a su antojo[27] En su breve período de reinado designó a seis reyes en oriente El primero de ellos fue el rey judío Agripa I, al que libró de la prisión al poco de ser proclamado emperador Todavía en vida de Tiberio, Agripa había deseado a Gayo el logro de la dignidad imperial, y por eso cayo en desgracia ante Tiberio Ahora recibió «en compensación» la tetrarquía de Lisanias y de Filipo (F Josefo, *ant* 18, 237) Agripa I se autodenomina con orgullo, en las inscripciones, μέγας βασιλευς (OGIS I, 419) Poseyó varios reinos, sobre todo después de heredar el año 39 d C a Herodes Antipas y tomar posesión, desde el 41, de todo el territorio que un día perteneciera al rey Herodes I

Otro príncipe herodeo tuvo menos exito el año 39 su tio Herodes Antipas buscó el título de rey a instancias de su esposa Herodías Pero una denuncia de Agripa I le valió la destitución y el destierro a la Galia (F Josefo, *ant* 18, 240-256) El sorprendente éxito de Agripa I y el fracaso de Antipas pusieron de manifiesto a todos en Palestina quién tenia poder para dar y quitar reinos

Conocemos además a otros «reges socii» constituidos por Gayo Antíoco IV, rey de Comagene y Cilicia (Dión Casio 59, 8, 2), Soemo, de Iturea (Dión Casio 59, 12, 2), y tres hijos de Antonia Trifena, reyes de Armenia menor, Tracia y el reino del Ponto y del Bósforo (Dión Casio 59, 12, 2) La gente de Palestina estaba muy bien informada sobre estos reyes (y otros), porque no menos de cinco «reges socii» de los romanos fueron invitados por Agripa I a Tiberíades entre los años 41 y 44 d C Antíoco de Commagene, Sampsigeram de Emesa, Cotis de Armenia menor, Polemon de Ponto y Herodes de Calcis (*ant* 19, 338-342)[28] Este encuentro fue tan sospechoso para el legado sirio Marso que, al enterarse de lo ocurrido, ordenó el regreso inmediato de los reyes a sus países De nuevo se puso de manifiesto públicamente quién podía cursar órdenes a los reyes en el ámbito de soberanía romana

¿El nombramiento de un rey incluía el rito de la *prokynesis*? Dion Casio habla de ceremonia solemne cuando Gayo designó de una vez a cuatro reyes Gayo se sentó en la tribuna del foro, a su izquierda y derecha los cónsules Cortinas de seda adornaban todo el baldaquino (Dión Casio 59, 12, 2), pero Dion Casio no emplea la palabra *prokynesis* Hay, no obstante, una serie de tradiciones so-

27 Esta conciencia existe ya en Augusto «De mi mano recibieron los pueblos de partos y medos sus reyes» (*res gestae* 33, cf también 27)

28 Sobre estos «reges socii», cf E Schurer, *History* I, 448-451, n 34

bre «reges socii» que se arrodillaban en señal de sumisión a los emperadores romanos.

Así, el año 167 a. C. Prusias, rey de Bitinia, apareció vestido de liberto ante el senado, se detuvo modestamente a la puerta, besó el dintel y habló a la asamblea llamando a sus miembros «dioses salvadores». Polibio censura esta conducta servil como algo indigno de un rey (Polibio XXX, 18, 5; cf. Livio XLV 44, 20).

Recordemos también el monumento a Silas del año 91 a. C., que representa a dos «reges socii» arrodillados: el uno como prisionero que poco después será estrangulado en el desfile triunfal, el otro como fiel vasallo. Bajo Pompeyo se repite una escena parecida: el rey Tigranes se somete a él con el rito de la *proskynesis* (Dión Casio 36, 52, 3).

Durante el siglo I d. C. consta la *proskynesis* del rey Tirídates de Armenia ante Nerón. El año 63, el rey depuso su diadema real y se arrodilló ante la imagen de Nerón (Dión Casio 62, 23, 3). Tras una marcha de homenaje fastuosamente organizada a través de Siria, Asia menor e Iliria, Tirídates había llegado a Roma para recibir la dignidad real de manos de Nerón. El y todo su séquito hicieron la postración. Un griterío resonó en la multitud de los espectadores. Cuando cesó el griterío, Tirídates habló a Nerón con el tratamiento de «dios». Nerón aclaró en su respuesta el sentido de la ceremonia: ésta ponía de manifiesto su poder para quitar reinos y otorgarlos: ὅτι καὶ ἀφαιρεῖσθαι βασιλείας καὶ δωρεῖσθαι δύναμαι (Dión Casio 63, 5, 3). La irritación que causó la *proskynesis* muestra que ésta fue siempre en Roma un rito extraño, aunque en oriente respondiera a una antigua tradición. Sólo bajo Gayo Calígula tomó carta de naturaleza como símbolo de dominio tiránico... y quedó asociado al nombre de este tirano.

Todos estos documentos hacen suponer, a mi juicio, que en Palestina la investidura de un rey evocaba por asociación la idea de la *proskynesis*. Que la entrega de los reinos a Agripa I se hubiera efectuado o no con esta ceremonia, es de importancia secundaria[29]. Lo cierto es que Agripa cobró fama en Roma de impulsor de las ten-

29 K Matthiae-E Schonert-Geiss, *Munzen aus der urchristlichen Umwelt*, Berlin (Este) 1981, 41s, 78, interpretan (con reservas) la escena del templo en una moneda de Agripa I (= Meshorer, *Coins*, n 89) como la coronación de este rey por Claudio Identifican la figura arrodillada con Agripa I Esta interpretación, sin embargo, no es segura Podría tratarse de una escena sacrificial La coronacion de Agripa I podría estar representada asimismo en otra moneda (Meshorer, *Coins*, n 93) donde Agripa I aparece de pie entre dos personajes Pero, aparte de ello, cabe presumir que el pueblo de Palestina hubiera identificado al personaje arrodillado en la referida moneda de Agripa I con el dirigente judío, ya que la leyenda dice «Agripa, amigo del emperador, gran rey»

dencias absolutistas de Gayo. Dión Casio lo califica a él y a Antíoco de Comagene como «maestros de tiranos» (τυραννοδιδασκάλους, Dión Casio 59, 24, 1), y después de señalar su influencia negativa en Gayo, refiere brevemente el episodio, humillante para el senado, de la postración de todos los senadores ante el trono vacío de Gayo en el Capitolio: τὸν τοῦ Γαίου δίφρον τὸν ἐν τῷ ναῷ κείμενον προσεκύνησαν (Dión Casio 59, 24, 4). F. Josefo hace constar que Agripa I dio realce también en Palestina a los símbolos del poder real... y esto provocó la envidia de su hermana Herodías (F. Josefo, *ant* 18, 241). Por eso cabe presumir que este príncipe recabase para sí los usos cortesanos de las cortes orientales y que él mismo los practicase ante su emperador[30].

c) *El conflicto con el monoteísmo judío*

Los dos temas abordados hasta ahora —la postración y el traspaso de poder— cuadrarían a cualquier emperador romano de tendencias absolutistas. El conflicto con el monoteísmo judío, en cambio, sólo es aplicable a Gayo Calígula. Sólo él quiso hacerse adorar en el templo de Jerusalén en lugar del Dios bíblico. Sólo él exigió de los judíos aquella adoración que competía exclusivamente a Yahvé. El relato de las tentaciones está determinado claramente por tal alternativa. La *proskynesis* ante el diabólico «dueño del mundo» equivale a la negación del culto al único Dios. La escena está construida probablemente sobre el modelo de la postración ante un soberano blasfemo. La importancia del gesto de homenaje que es la *proskynesis* en el texto se desprende de la invitación literal a Jesús: «...si postrándote me adoras», dice el evangelio de Mateo (4, 9). Lc expresa lo mismo más veladamente: Jesús debe «rendir homenaje» a Satanás. La cita bíblica con la que Jesús rechaza la tentación contiene de nuevo la palabra *proskynein*: pero justamente esta palabra decisiva falta tanto en el texto hebreo como en casi todos los ma-

30 La obviedad de la postración como gesto de homenaje a un rey en oriente se desprende de los evangelios en Mt, los sabios de oriente rinden homenaje al nuevo rey arrodillándose ante él (Mt 2, 8) Los soldados de la cohorte se burlan de Jesús en el evangelio de Mc postrandose ante él (Mc 15, 19 // Mt 27, 29) En Jn falta esta *proskynesis*, y Lc omite toda la escena Esta sólo es pensable en oriente e indica que los soldados de la cohorte eran tropas auxiliares de la región y no soldados romanos los senadores y los ciudadanos romanos libres en general sentían repugnancia ante la *proskynesis* «El límite de lo representable a este respecto es una escena de la columna de Trajano (n ° 75 XLIV) donde un soldado romano se inclina profundamente ante el emperador sentado, para besarle la mano en accion de gracias por un regalo en dinero» (H Gabelmann, *Audienz- und Tribunalszenen*, 193)

nuscritos de los LXX. La mayor parte de los manuscritos de los LXX ofrecen la variante κύριον τὸν θεόν φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ λατρεύσεις de Dt 6, 13 y 10, 20. Esta variante no permite ninguna referencia del texto a la *proskynesis*[31].

Sin embargo, el códice alejandrino (= A; siglo V) ofrece en este pasaje una lectura que aparece también en Mt 4, 10 // Lc 4, 8: κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. En Dt 6, 13, A encuentra apoyo para προσκυνήσεις en otro códice minúsculo (82, del siglo XII), aparte una serie de autores paleocristianos: Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, Cirilo y Crisóstomo. En Dt 10, 20, la documentación en favor de esta lectura es más débil: el término προσκυνήσεις de A sólo es apoyado por Cirilo. El μόνῳ adicional de ambos pasajes aparece mucho más difundido.

Esta situación permite aventurar que el copista cristiano del códigо alejandrino, al transcribir Dt 6, 13 y 10, 20, esté influido consciente o inconscientemente por el relato de las tentaciones. El supuesto resulta probable si examinamos el texto hebreo. En él figura el término ירא, «temerás», que la mayor parte de los manuscritos traduce correctamente por φοβηθήσῃ; pero ירא no aparece traducido por προσκυνεῖν en ningún otro pasaje de los LXX[32], salvo en los referidos lugares de Dt 6, 13 y 10, 20 (y aquí, sólo en el códice alejandrino y en un códice minúsculo). ¿Significa esto que los narradores del episodio de las tentaciones retocaron la cita para sus fines? Cabe presumir esta «manipulación» del texto bíblico, ya que en la segunda tentación los narradores ponen también en boca de Satanás una cita incorrecta de la Biblia, omitiendo lo que no se ajusta a la circunstancia:

31 La hipótesis de que Q apareció en un «medio conocedor de los LXX» (así K. Stendahl, *The School of St Matthew* [ASNU 20], Uppsala 1954, 150) se apoya sobre todo en el relato de las tentaciones Sólo tienen peso en este sentido las citas en las que la coincidencia con el texto de los LXX significa distancia con respecto al texto masotérico (= TM) Hay tres pasajes relevantes 1 La frase de Mt 4, 4 ἀλλ' ἐπὶ παντι ῥηματι ἐκπορευομενῳ διὰ στοματος θεοῦ en el TM falta un equivalente de ῥηματι Pero sólo Mt cita Dt 8, 3 con este término Podría haberlo añadido a su modelo Cuando Mt y Lc coinciden, ambos concuerdan con los LXX y con el texto masotérico 2 Mt 4, 7 y Lc 4, 12 ofrecen la exhortación «no tentaras al Señor, tu Dios» en singular, coincidiendo con los LXX, mientras que el TM adopta el plural Sin embargo, el contexto sólo permite el singular 3 Mt 4, 10 // Lc 4, 8 (cf *supra*) no dependen en modo alguno de las «típicas desviaciones de la Septuaginta» (como pretende S Schulz, *Q*, 185), sino que es una lectura variante dentro de la tradición de los LXX También aquí podría darse una adaptación contextual a la acción del relato (como estima H Schurmann, *Lk*, 212, n 184) Es posible, según eso, que el relato de las tentaciones (y Q con él) hubiera sufrido la influencia de los LXX, pero no es seguro

32 Cf E Hatch-H A Redpath, *A Concordance to the Septuaginta* II, Oxford 1897, 1297s

«A sus angeles ha dado ordenes *para que te guarden en tus caminos*, te llevaran en sus palmas para que tu pie no tropiece en la piedra» (Sal 91, 11s)

Falta la frase impresa en cursiva Satanas no quiere hablar de protección en los «caminos» sino de confianza al caer desde el alero del templo El que es capaz de omitir aquí toda la oracion secundaria, cabe pensar que en la tercera tentación traduzca libremente el texto del antiguo testamento La variación consciente del texto veterotestamentario se explica con la hipótesis de que los narradores quisieron apoyar con el texto la condena de la postracion ante el «dueño de este mundo»

Pero hay otra posibilidad de explicar el retoque del texto veterotestamentario en Mt 4, 10 // Lc 4, 8[33] El precepto que Jesús opone a Satanás corresponde en el contenido al *shema*, la profesión de fe en el Dios único que hace todo judio diariamente La pregunta es si había una variante del *shema* que coincidiera literalmente con el texto de Mt 4, 10 // Lc 4, 8 Justino cita el *shema* en esa forma «Al Señor tu Dios adorarás (προσκυνήσεις) y a él solo (μόνῳ) respetarás con todo el corazón y con todas las fuerzas, a Dios el Señor, que te creó» (*Apol* I, 16, 7) ¿Tal forma estaba ya difundida en el siglo I d C ? ¿o la fórmula de Justino está ya bajo la influencia del relato de las tentaciones? Porque es evidente que Justino cita en *Dial* 125, 4 el comienzo del «primer mandamiento» como parte del relato de las tentaciones

Podemos dejar de lado la cuestion de si este relato adaptó intencionadamente el texto del antiguo testamento a la situación histórica que hemos descrito o si, al modificar el texto veterotestamentario, se atuvo a una confesion monoteistica tradicional Una cosa es clara la exigida postracion ante Satanas es una negación del monoteísmo

Todo esto permite dar como probable que el modelo de Satanas en el relato de las tentaciones es el emperador Gayo Calígula Podrían serlo igualmente, en principio, Nerón (54-68) y Domiciano (81-96) El segundo queda excluido por razones cronologicas como modelo para el relato de las tentaciones en Q, pero podria haber influido en la versión mateana y lucana Cabe pensar en Nerón, pero sólo en Gayo Caligula encontramos el conflicto frontal entre autoapoteosis y monoteísmo judio, solo en el encontramos la concesión de un reino a un príncipe judío en Palestina Sólo en él causó tanta

33 Cf A Polag, *Christologie* 148, y J Gnilka, *Mt*, 91

conmoción el nuevo uso de la *proskynesis*, tanto en Roma como entre los judíos de oriente. Tendríamos así un «terminus a quo» para la génesis del relato de las tentaciones en Q. Si establecemos una estrecha relación entre el relato de las tentaciones y la redacción global de la fuente de los *logia*, disponemos de un punto de apoyo para la cronología de Q. Lo decisivo es saber si podemos encontrar también puntos de apoyo para un «terminus ad quem».

Conviene, sin embargo, orientar primero nuestras observaciones sobre el colorido temporal del relato de las tentaciones a las interpretaciones que se hacen en la investigación. Los tres tipos básicos de exégesis —exégesis basada en la historia de la salvación, exégesis cristológica y exégesis parenética— han aclarado, a mi juicio, aspectos importantes de este relato[34].

1. La exégesis basada en la historia de la salvación[35] considera el episodio como una referencia general a las tentaciones de Israel en el desierto: Jesús aparece en lugar de Israel; experimenta de nuevo sus tentaciones. Es verdad que el relato de las tentaciones está centrado en Israel: recuerda su fe en un Dios único y la corrobora contra todas las tentaciones y peligros. Los grupos cristianos que están detrás de este relato se sienten comprometidos incondicionalmente con la *torá* (cf. también Lc 16, 17Q). Coinciden con todos los judíos en la confesión de Dios. Renegar de esta confesión es la mayor de todas las tentaciones que Jesús resistió ejemplarmente[36].

2. La exégesis cristológica[37] ve en el relato de las tentaciones un debate en torno a la recta idea del mesías, definida o bien por la

34 Cf visiones panorámicas sobre la exegesis en H Mahnke, *Die Versuchungsgeschichte im Rahmen der synoptischen Evangelien* (BET 9), Frankfurt 1978, U. Luz, *El evangelio segun san Mateo* I, 224ss, J Gnilka, *Mt*, 84s, J S Kloppenborg, *The Formation of Q*, 246ss

35 La interpretación a la luz de la historia de la salvacion aparece con especial énfasis en J Dupont, *Die Versuchungen Jesu in der Wuste* (SBS 37), Stuttgart 1969 Al fondo están como tópicos del antiguo testamento el milagro del maná Ex 16, el milagro del agua de Massa Ex 17 y el culto a dioses extranjeros Ex 23 y 34 Pero el maná caia del cielo, mientras que en el relato de las tentaciones unas piedras de la tierra han de convertirse en pan

36 Según B Gerhardsson, *The Testing of God's Son (Matt 4, 1-11 and par) An Analysis of an Early Christian Midrash* (CB NT 2), Lund 1966, el relato de las tentaciones sigue la estructura del *shema* entendido según la interpretación rabínica amar a Dios «con todo el corazón» pospone las necesidades naturales de comer y beber, «con toda el alma» significa la disposición a apostar la vida, «con todas las fuerzas» alude a los bienes de fortuna. Estimo que hay una referencia al *shema* aunque no a esta interpretacion.

37 H Mahnke, *Versuchungsgeschichte*, 51-152, 190-194, entiende que el texto rechaza la idea de un Jesus profeta al estilo de Moisés, un Jesús sumo sacerdote escatológico y un Jesús rey mesiánico En opinión de W Stegemann, *Die Versuchung Jesu im*

fe en los milagros (como sugieren las dos primeras tentaciones) o por la esperanza en un dominio político del mundo (como sugiere la última)[38]. Si el relato carga el acento en la tercera tentación, es porque se centra fundamentalmente en la interpretación «política» del mesías. Pero lo que rechaza no es un ideal zelota del mesías, sino un régimen absolutista potenciado en línea religiosa (como punto de coincidencia con los «zelotas»). El problema no es aquí el culto al emperador difundido en las provincias, sino la pretensión insólita de soberanos abasolutistas como Gayo Calígula. La confesión de Jesús como Hijo de Dios es incompatible con tales pretensiones.

3. El relato de las tentaciones es en el fondo una «parenesis»[39]: a ejemplo de Jesús, sus seguidores deben confesar sin compromisos al Dios único y rechazar las otras pretensiones religiosas como tentación satánica. Al hilo de todo el relato de las tentaciones, esto significa que nada en el mundo —promesas de alimento, seguridad o poder— debe desviar lo más mínimo al cristiano de la confesión monoteísta. Mantener este principio fue una dura prueba para judíos y cristianos de Siropalestina durante la crisis de Calígula el año 40.

Cuanto más convencido está uno de la relación existente entre la crisis de Calígula y el relato de las tentaciones en Q, más tiende a aproximar este relato (y el escrito Q) a los acontecimientos del año 40. Señalemos, sin embargo, de nuevo que las experiencias vividas con Calígula pudieron repetirse más tarde con soberanos absolutistas como Nerón. Sólo contando con algunos puntos de apo-

Matthausevangelium, Mt 4, 1-11 EvTh 45 (1985) 29-44, el sentido de la tentación —según la exposición de Mt— consiste en anticipar el destino de Jesus en la cruz, «privado de su relación singular con Dios» (p 44)

38 Así espec P Hoffmann, *Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle Zur Auseinandersetzung der Judenchristen mit dem politischen Messianismus* BZ 13 (1969) 207-223 El movimiento libertario expresó, no obstante, la misma actitud monoteísta que el relato de las tentaciones siendo Dios el único soberano, no se podían pagar impuestos al emperador (*bell* 2, 118) Este movimiento no quiere «estar sometido ni a los romanos ni a ningún otro, sino a Dios, ya que solo él (μόνος) es el verdadero y legítimo señor de los hombres» (*bell* 7, 327)

39. Representantes calificados de este tipo de exégesis son L Schottroff-W Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, Salamanca 1981, 109-115 L Schottroff ve rechazados en la tercera tentación los sueños ilusorios de dominio de grupos rebeldes Pero Schottroff puntualiza «Dado el papel que el dominio universal desempeña en la ideología política del imperio romano, no hay que subestimar el aspecto antirromano de la tercera tentación Las esperanzas de los zelotas y otros patriotas *y* la ideología romana quedan igualmente denunciadas en este pasaje» (p 114) La interpretacion que hemos propuesto ahonda en esta vision, pero la aspiración zelota al dominio universal no puede considerarse aquí como tentación de los cristianos La tentación consiste en negar a Dios a cambio del dominio universal

yo para el «terminus ad quem», podemos excluir la posibilidad de una datación muy posterior

Si el relato de las tentaciones como introducción a los dichos de Jesús ofrecía indicios para un «terminus a quo», lo mismo ocurre con el final de los dichos de Jesús en Q Este final consta de una serie de sentencias apocalípticas que nos permite saber algo sobre la espera del futuro en la fuente de los *logia* A tenor de las mismas, la parusía del Hijo del hombre acontecerá repentinamente, en medio de la mayor tranquilidad Será algo similar al diluvio en tiempo de Noé «Comían, bebían y se casaban ellos y ellas» (Lc 17, 27) En comparación paralela con la epoca de la destrucción de Sodoma, Q describe mas gráficamente aún las tareas pacíficas de cada día «Comían, bebian, compraban, vendían, sembraban y construían» (Lc 17, 28) Nadie cuenta con el final En la venida del Hijo del hombre, unos muelen trigo y otros duermen (Lc 17, 34s) Q no habla de guerras y desastres previos al desenlace final El talante es mas bien el de la primera Carta a los tesalonicenses, que el año 52 d C decía «Cuando estén diciendo 'Hay paz y seguridad', vendrá sobre ellos la ruina» (1 Tes 5, 3) ¡Qué distinto lenguaje emplean sobre el preludio del tiempo final los evangelios aparecidos después de la guerra judía (cf Mc 13 par)!

Hay además otras afirmaciones sobre el futuro de las que se desprende que nos hallamos aún en la época anterior a la guerra judía Así, Lc 13, 34-35 // Mt 23, 37-39 trasmiten un dicho contra el templo[40] donde no se amenaza con su destrucción, sino con su abandono «Vuestra casa sera abandonada Os digo que no me volveréis a ver hasta que llegue el día en que digáis ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!» (Lc 13, 35 // Mt 23, 38s) El pasivo ἀφιεται hay que interpretarlo como «passivum divinum» Dios abandonará el templo A partir de ahí cabe delimitar el tiempo del alejamiento de Dios cuando venga el que está por venir en nombre del Señor, la divinidad estará de nuevo cerca La idea de abandono del templo por Dios no es ajena al pensamiento judío Está presente en el mensaje de Ezequiel Durante la guerra judía vuelve en forma de un recrudecimiento de angustias y temores que ya existían[41] Pero el año 70 d C se produjo algo más que el «abandono» del templo Una amenaza contra el templo formulada des-

40 O H Steck, *Israel*, 40-58, ve en este vaticinio un fragmento de tradición judía Pero, aunque surgiera al margen de los grupos cristianos parece que estos la asumieron como tradición propia y debe hacerse comprensible (también) como tradición cristiana

41 Segun *bell* 6, 299, se oye de noche una voz en el templo «Salgamos de aquí» Tacito, *hist* V, 13 confirma esta tradición «et audita maior humana vox, excedere deos»

pués del año 70 se hubiera relacionado más claramente con la destrucción del templo

La fecha tardía que propone J Wellhausen para la aparición de la fuente de los *logia* se basa sobre todo en dos argumentos[42]

1 Comparando objetivamente la versión que hacen de una misma tradición Q y el evangelio de Marcos, se advierte a menudo que Q ofrece la versión más reciente - Pero hay ejemplos en contra Una investigación sistemática de todas las tradiciones dobles llevada a cabo por R Laufen indica que en la mayoría de los casos Mc ofrece la versión más reciente[43]

2 Mt 23, 34-36 // Lc 11, 49-51 presuponen el asesinato de Zacarías, hijo de Baris o Baruc, el año 67-68 d C , y de la que da cuenta F Josefo, *bell* 4, 335-343 O H Steck ha mostrado de modo convincente, en mi opinión, que esta observación sólo es válida para la version mateana y no para la de Lc, que coincide en buena medida con Q[44].

2. *El entorno social de la fuente de los logia*

Hay acuerdo general en que la fuente de los *logia* apareció entre el año 40 y el 70 d C. En lo que sigue intentaremos precisar más este espacio de tiempo. El punto de partida metodológico es la imagen de diversos grupos e instituciones sociales en Q: «Israel», «paganos» y «fariseos». Será decisivo averiguar la posibilidad de conocer una situación histórica donde sea pensable la constelación de estos grupos e instituciones sociales, a diferencia de otras situaciones en las que tal constelación sería improbable. Hay que tener presente que los textos no nos ofrecen una imagen directa del entorno social en que se mueve la fuente de los *logia*, sólo podemos llegar a una interpretación con ayuda de diversas tradiciones.

a) *Israel*

La fuente de los *logia* se orienta teológicamente a Israel. Al comienzo y al final está el anuncio del juicio que Dios le hace Juan Bautista ataca la falsa seguridad de salvación que se apoya en la

42 J Wellhausen, *Einleitung*, 64-79, 118-123, 157-176

43 R Laufen, *Die Doppeluberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums* (BBB 54), Bonn 1980 del total de nueve casos, Q ofrece la version mas antigua cuatro veces, Mc dos veces En tres casos ambos se aproximan a la version primitiva, Mc en algunos aspectos y Q en otros (p 385)

44 O H Steck, *Israel*, 26-33

descendencia colectiva de Abrahán La salvación solo existe para los individuos que se convierten Este anuncio individualizante del juicio marca también el pequeño «apocalipsis de los logia» que figura al final de Q el juicio condenatorio separa a los buenos de los malos y deshace los vínculos sociales mas estrechos estarán dos en una cama, a uno se lo llevarán y al otro lo dejarán, habrá dos mujeres moliendo y sólo una alcanzará gracia (Lc 17, 34sQ) Este anuncio del juicio resulta tan severo e inexorable dentro de Q que algunos exegetas estiman que la fuente de los *logia* no espera la conversión de Israel[45] Pero el anuncio individualizante del juicio se dirige a Israel Esto es evidente en el Bautista los llamados son los judíos, pero no deben confiar en su filiación abrahánica Al apocalipsis de los *logia* sigue la promesa a los Doce de que «juzgarán» junto al Hijo del hombre a las doce tribus de Israel (Mt 19, 28s // Lc 22, 28ss)[46] El anuncio del juicio va dirigido contra toda la «generacion», pero es un aviso para que individuos como Noé y Lot se salven en la catástrofe futura Detrás de Q hay un movimiento judío de renovación que con radicalidad profetica exige la conversión de cada individuo en Israel[47] La fuente de los *logia* continua en esto el mensaje del Bautista y de Jesus

Conocemos por la historia del cristianismo primitivo una corriente cuyos integrantes tenian conciencia de haber sido enviados a Israel, ellos conformaban la «misión israelita», que estuvo representada por Pedro en el concilio de los apóstoles y se enfrento allí a la «mision pagana» de Pablo y Bernabé Hay indicios que sugieren ciertas conexiones entre la fuente de los *logia* y esta misión israelita, cuya existencia es anterior al concilio de los apóstoles

a) Pedro aparece estrechamente ligado a los «Doce» En las listas de los Doce es nombrado siempre en primer lugar (Mc 3, 16 19

45 Entre ellos D Luhrmann *Redaction*, 47, sobre Lc 11, 49-51Q «La conversion de Israel no se contempla ya en este anuncio escatologico, queda solo la condena» Igualmente J S Kloppenborg, *The Formation of Q*, cap 4, cf espec 166-170

46 No es seguro que Mt 19 28sQ constituya el final de Q E Bammel, *Das Ende von Q*, en *Verborum veritas FS Stahlin* Wuppertal 1970, 39-50, ve en la sentencia una disposicion testamentaria con la que concluia Q Toda la antologia de sentencias adquirio asi, en su opinion, el caracter de un testamento En todo caso, este *logion* de Q contiene un mensaje de salvacion para Israel las doce tribus volveran de la dispersion Si son «juzgadas», no sera un juicio de castigo y exterminio La analogia mas afín la ofrece SalSal 17, 26 29 el mesias juzga a un pueblo santificado exento de todo mal

47 Es tambien la interpretacion de O H Steck, *Israel*, 288 «La propia fuente de los *logia* podria ser una recopilacion de dichos para la instruccion de estos predicadores de Israel, recopilacion de la que pudieron extraer su mensaje a Israel, palabras para los seguidores y palabras para ellos mismos, pero tambien palabras de invectiva y de condena para los obstinados»

par). También Pablo lo conoce en este contexto (1 Cor 15, 5). Junto al representante de la comunidad local de Jerusalén —Santiago, el hermano del Señor— aparecen dos de los Doce como interlocutores de la delegación antioquena: Pedro y Juan. Precisamente estos «Doce» aparecen en lugar destacado dentro de la fuente de los *logia* —hacia el final—, destinados a Israel. La afirmación de que ellos juzgarán a Israel en el tiempo final, puede significar que dictarán sentencia sobre él en el juicio o que lo regirán en el tiempo final (Mt 19, 28s).

b) La misión israelita es fiel a la ley mosaica. La recepción de un circunciso en una de las nuevas comunidades paganocristianas se concede, pero con reservas (Gál 2, 3s). Pedro tiene conciencia de haber sido enviado a la «circuncisión». Si más tarde, en Antioquía, se muestra dispuesto a compartir mesa con paganocristianos (Gál 2, 11s), eso no significa que se salte las normas judías sobre manjares. También la fuente de los *logia* es fiel a la ley; así lo indica, no sólo el relato introductorio de las tentaciones sino también la sentencia sobre el valor perpetuo de la ley (Lc 16, 17Q). Faltan en Q todas las tradiciones jesuánicas que muestran un entorno «liberal»; no encontramos ningún dicho que relativice las normas sabáticas y los preceptos sobre manjares. Q presupone la obligación de pagar los diezmos como algo obvio (Lc 11, 42Q), y no critica el deber de pureza ritual, sino que lo amplía desde lo exterior de la copa y el plato a su contenido: más importante es que el contenido no esté manchado con la rapiña y el crimen (Lc 11, 39Q)[48].

c) En el concilio de los apóstoles se llega por mutuo acuerdo a unas limitaciones en la misión israelita y en la misión pagana según criterios geográficos, étnicos y de contenido. Los inspiradores de la fuente de los *logia* tienen conciencia de haber sido enviados a Israel. Esperan que al final afluyan las gentes (¿judíos y paganos?) desde los cuatro puntos cardinales al reino de Dios (Mt 8, 11sQ). Acogen a paganos, de momento, excepcionalmente (Mt 8, 11ss). Caso de que Mt 10, 5s y 10, 23 pertenezcan literaria o históricamente a la fuente de los *logia*, habrían reservado la misión activa para Israel, como fue acordado en el concilio de los apóstoles.

Las dos sentencias del material mateano sobre Israel sólo pueden utilizarse secundariamente para determinar la situación de Q. No es nada se-

48 La fidelidad de Q a la *torá* es subrayada con razón por S Schulz, *Q*, 244s Cf. también Id , *«Die Gottesherrschaft ist nahe herbeigekomen» (Mt 10, 7 / Lc 10, 9) Der kerygmatische Entwurf der Q-Gemeinde Syriens*, en *Das Wort und die Worter FS G Friedrich*, Stuttgart 1973, 57-67

guro que figurasen en Q Pero aun así son relevantes para el enjuiciamiento de Q Una alternativa es su inclusión en la fuente de los *logia* tardíamente, antes de que Mt las acogiera en su evangelio, la recepcion tendría que haberse producido en una situación en que pareció plausible ceñir la misión exclusivamente a Israel, Q sería entonces anterior a esta situación Otra alternativa es que se trate de sentencias trasmitidas con independencia de Q, entonces hay que señalar que las tres sentencias sobre Israel (Mt 10, 5s, 10, 23, 19, 28s) armonizan entre sí a la luz de la historia de la tradición y objetivamente La fuente de los *logia* orientada a Israel tendría un «paralelo» en estas sentencias, de las que solo una fue asumida en la fuente Si indagamos un lugar histórico idoneo para las tres sentencias sobre Israel, llegamos al entorno del concilio de los apostoles, en él, un sector de los cristianos elevo a programa la dedicacion exclusiva a Israel exigida en Mt 10, 5s y 10, 23 No obstante, dadas las incertidumbres existentes en la atribucion historica y literaria de las dos sentencias sobre Israel Mt 10, 5s y 10, 23 al escrito Q, juzgaremos éste independientemente de ellas

Por eso preguntamos cuándo es más verosímil una misión israelita fiel a la ley judía que esté ligada a los «Doce», por lo menos idealmente Desde mediados de los años 50, lo más tarde, encontramos en el territorio de evangelización de Pablo misioneros procedentes de Palestina que exigen, por ejemplo, la circuncisión para los paganos y crean graves conflictos en las comunidades Estos misioneros judeocristianos no sólo traspasaron las fronteras puestas en el concilio de los apóstoles sino también las que existían implícita o acaso explícitamente en Q Este escrito, por tanto, tuvo que haber aparecido antes

Quizá contamos incluso con un testigo para afirmar que las tradiciones de Q existían ya en los años 40 Pablo. Sorprende que él recurra en su idea de la misión israelita (Rom 11) a tópicos que ofrecen similitudes con las ideas que figuran en Q.

a) También Pablo prolonga la imagen deuteronomística de la persecución contra los profetas hasta el presente así como Elías fue perseguido, también lo es ahora el apóstol (Rom 11, 1ss) Más estrechas son aún las relaciones entre el *topos* de la persecución contra los profetas en Q y en 1 Tes 2, 14-16.

b) La idea de que los paganos atraen a Israel a la fe «dándole envidia» (Rom 11, 11), tiene una analogía en aquellos paganos ejemplares que hacen sonrojarse a Israel por su fe y su ánimo de conversión· el centurión de Cafarnaún, los ninivitas y la reina del sur (en Q).

c) La esperanza de una afluencia de las naciones a Sión no sólo subyace en el *logion* Mt 8, 11sQ sino también en el augurio de

Pablo de que al final de los tiempos «entre el conjunto de los pueblos» (Rom 11, 25).

d) Pablo espera del Cristo venidero una reconciliación con todo Israel, aunque ahora rechace el mensaje (Rom 11, 26). De modo parecido, Q anuncia que los que ahora rechazan el mensaje saludarán a Jesús en la parusía diciendo: «Bendito el que viene en nombre del Señor» (Lc 13, 35Q).

No encontramos aquí ninguna cita directa. Pablo emplea los *topoi* por su cuenta. Probablemente en el concilio de los apóstoles llegó a un compromiso con la misión israelita. Al cabo de diez años vuelve a unas ideas que había conocido entonces, para dar generosa cabida a la misión israelita en su mundo teológico. Todo esto no nos proporciona ningún indicio cronológico seguro; pero la pregunta es obvia: ¿surgió Q en el entorno del concilio de los apóstoles, cuando la misión israelita tuvo que aclarar su propia concepción en debate con la nueva misión pagana? Para abordar esta pregunta conviene aclarar la imagen de los paganos en Q.

b) *Los paganos*

La relación con los «paganos» es ambivalente en Q. En dos pasajes encontramos un claro distanciamiento de ellos: «Si no saludáis más que a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de particular? ¿no hacen eso mismo también los paganos?» (Mt 5, 47). Lc emplea en este pasaje el término general de «pecadores», que puede designar también a los paganos (cf. Gál 2, 15). El segundo pasaje habla de preocupación «por la comida, la bebida y el vestido», y señala: «Por todas esas cosas se afanan los paganos» (Mt 6, 32Q). Lo que se atribuye a los paganos en estos dos pasajes son unos comportamientos normales: una comunicación social elemental y la satisfacción de las necesidades materiales básicas. Los interpelados han de diferenciarse de esa «vida normal». Han de llevar una forma de vida por encima de ese nivel. Habla aquí una pequeña minoría, con una conciencia casi elitista, que pretende distinguirse positivamente de los paganos. Por eso son tanto más incisivos aquellos pasajes que hacen referencia a los paganos como ejemplo positivo: Tiro y Sidón se hubiera convertido hace tiempo de haber visto los milagros que Jesús obró en Galilea (Mt 11, 20ssQ). Al contrario de lo que ha hecho «esta generación», los ninivitas y la reina del sur escucharon la profecía y la sabiduría de Salomón: se dejaron impresionar por Jonás y Salomón (Mt 12, 41sQ). Es interesante que es-

tos dos dichos presentan a los «paganos» como ejemplo Advertimos, por una parte, un distanciamiento aristocrático frente a la «vida normal» de los paganos, pero vemos que el texto interpela a los responsables del mensaje, a los discípulos de Jesús Resulta difícil, no obstante, el uso de estas sentencias para definir el «mundo social» de Q, porque son sentencias tradicionales.

Por eso es también difícil contestar inequívocamente la pregunta de si Q presupone ya la existencia de una misión pagana D Luhrmann se apoya, para afirmarlo, en tres argumentos[49]

a) Los dichos de condena indican una oposición radical a Israel No invitan a la conversión y regeneración, sino que condenan[50] Pero el profeta Jesús, hijo de Ananías, que apareció entre 62-70 en Jerusalén, trajo igualmente un mensaje condenatorio y se dirigía sólo a los judíos (cf F Josefo, *bell* 6, 300-309)

b) El discurso de envío comienza en Q con una promesa a los paganos «La mies es mucha y los braceros pocos Rogad, pues, al dueño de la mies que envie braceros a su mies» (Mt 9, 37Q) Pero la imagen de la cosecha no implica una referencia a los paganos. El Bautista la usa con la severidad que le caracteriza, pero se dirige a los judios (Mt 3, 12) Mt refirió este dicho a la misión israelita, inicia con él unas instrucciones misionales que se limitan a Israel

c) El argumento más importante es el de los paganos presentados en sentido positivo el centurión de Cafarnaún (Mt 8, 5ss), los tirios y sidonios dispuestos a la conversión (Mt 11, 20-24Q) Pero estos ejemplos se pueden entender como un recurso para sonrojar a los destinatarios y moverlos a la conversión Si bien el que tiene presentes tales ejemplos está espiritualmente preparado para aceptar la misión pagana aunque no participe activamente en ella[51]

Es posible, en todo caso, que la recepción del episodio del centurión de Cafarnaún tenga interés redaccional. Q conoce además otros milagros de Jesús; hace al menos referencias sumarias a ellos en Mt 11, 5Q y 11, 20Q; pero sólo narra un episodio milagroso . aunque desde una perspectiva formal no encaja en el material de la fuente de los *logia*. ¿No contradice esta valoración positiva de un centurión pagano el postulado de que Q contiene indicios de las repercusiones de la crisis de Calígula? ¿se puede ver en el Estado ro-

49 Cf D Luhrmann, *Redaktion*, 86-88

50 *Ibid* 88

51 Es la tesis de P D Meyer, *The Gentile Mission in Q* JBL 89 (1970) 405-417 U Wegner, *Der Hauptmann von Kafarnaum* (WUNT 14), Tubingen 1985, 296-334, ha abordado a fondo el problema de la mision pagana en Q, subrayando los argumentos en contra

mano la tentación satánica a la apostasía... y presentar a un centurión pagano, posiblemente representante de ese Estado, como ejemplo de fe?

Indaguemos primero la función de este episodio taumatúrgico en Q. El relato de las tentaciones da cuenta del poder de Jesús, que legitima todas sus palabras recogidas en Q. El centurión, oyente de la palabra de Jesús, da testimonio de su poder. Dicho de otro modo, a través del relato de las tentaciones, el autor de la fuente de los *logia* (Jesús, en última instancia) está presente en el escrito; y a través del relato del centurión, el oyente encuentra también su lugar en Q. Subraya el poder de las palabras de Jesús al relacionarlas con ese sistema de mandato y obediencia bajo el cual se encuentra el centurión. La palabra de Jesús tiene más autoridad que una orden en el ejército: tal es el mensaje del centurión.

¿Podemos imaginar en aquella situación histórica esta visión positiva de un centurión pagano? Sin duda. En la crisis de Calígula, el ejército romano apareció precisamente como un factor de equilibrio. Su jefe supremo, el legado sirio Petronio, desoyó las órdenes del emperador y evitó así el estallido de una guerra. Las fuentes judías hablan de él con admiración. Filón lo califica incluso de «temeroso de Dios» (*legGai* 245). Precisamente este Petronio, en sus negociaciones con los judíos soliviantados, invoca esas órdenes: «El que os hará la guerra es aquel que me ha enviado, no yo, pues también yo estoy, como vosotros, bajo órdenes (καὶ γὰρ αὐτός, ὥσπερ ὑμεῖς, ἐπιτάσσομαι)» (*bell* 2, 195). Encontramos aquí una actitud similar a la del centurión de Cafarnaún: «Porque también yo soy un subordinado (καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπος εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν)» (Mt 8, 9). Tales palabras no son, evidentemente, un eco de las pronunciadas por Petronio. F. Josefo atribuye a éste simplemente el mismo «talante profesional» que muestra el centurión en la fuente de los *logia*. La analogía va aún más lejos: Petronio reconoce que también los judíos están bajo una autoridad que no pueden eludir: la ley de Dios debe respetarse más que las órdenes del emperador; y también él antepone finalmente (según F. Josefo) el mandato de Dios a las órdenes imperiales. El centurión reconoce asimismo la palabra superior de Jesús.

Subrayemos de nuevo que el episodio del centurión de Cafarnaún no es un reflejo de las experiencias acumuladas con el legado sirio Petronio. El episodio era un material tradicional. No obstante, su recepción en una antología de dichos de época posterior al año 40 d. C. se comprende sabiendo que los oficiales paganos alcanzaban asimismo una valoración positiva. Algunos de ellos se

comportaban ejemplarmente. Esto quedó claro durante la crisis de Calígula.

c) *Fariseos*

Dejando aparte «esta generación», los fariseos son el único grupo con el que Q polemiza expresamente. Las sentencias contra ellos son parte integrante de la tradición; pero su reunión en una «cadena» de invectivas delata un interés redaccional, conclusión que se refuerza ante la circunstancia de que algunas de ellas sólo encontraron «destinatarios» tardíamente: los «fariseos» no aparecen como destinatarios en Mt 23, 6 (a diferencia de Lc 11, 4) ni en Lc 11, 44.47 (a diferencia de Mt 23, 27.29s).

Posiblemente hay en Q dos grupos que se interfieren: los «fariseos» (Lc 11, 39-44) y los «juristas» (νομικοί, Lc 11, 46-52)[52]. A esta distinción de destinatarios corresponden unas diferencias de contenido en la polémica. Q critica en los fariseos su dudosa praxis religiosa. Les recuerda los temas típicos de la pureza ritual y el pago de los diezmos (Lc 11, 39; 11, 42Q). En dos de las sentencias contra los juristas critica, en cambio, el abuso de la «doctrina»: imposición de cargas a los otros; uso de la «llave de la ciencia» para ocultar la verdad (Lc 11, 46.52). Esto respondería a las circunstancias que precedieron a la guerra judía. No todos los conocedores de la Escritura eran entonces fariseos, ni todos los fariseos eran conocedores de la Escritura[53].

La serie de invectivas contra fariseos y juristas podría ser anterior a Q; pero se advierte un determinado interés redaccional por insertar un dicho en la cadena de invectivas, dicho que 1. va diri-

52. Mt hizo desaparecer esta diferenciación en el frente unitario de «fariseos y escribas» que le caracteriza. Lc mantuvo la diferencia original ¿O cambió y amplió deliberadamente el grupo de destinatarios en la segunda mitad de las «invectivas»? Así parece indicarlo el hecho de que la palabra νομικός aparezca seis veces en su evangelio Pero, aparte las invectivas (con tres documentos), la palabra νομικός sólo es inequívocamente redaccional en Lc 7, 30, en Lc 10, 25 (= Mt 22, 35) es inequívocamente tradicional El texto Lc 14, 3 resulta difícil de enjuiciar Es determinante, a mi entender, la siguiente reflexión si Lc hubiera sido el introductor de la diferenciación entre fariseos y «juristas», cabría esperar que adoptara también esta distinción en el apunte redaccional conclusivo (11, 53) En lugar de hacerlo, habla de «escribas y fariseos», variando así la distinción anterior de la fuente de los *logia* «fariseos» y «juristas»

53 Los «fariseos» constituían comunidades en las que laicos y escribas o escrituristas profesaban una religiosidad especial Los «escribas» ejercían una función social que complementaba la de los fariseos Había también escribas saduceos Es lógico que la acusación de matar a los profetas fuese incluida en las invectivas contra los «juristas» no eran los laicos fariseos, sino en todo caso los escribas fariseos (y saduceos) los que podían actuar contra «profetas» y cristianos mediante procedimiento judicial.

gido a un grupo más general de destinatarios y 2 extrema la crítica al atribuir a los interpelados su parte de culpa en la muerte de los profetas (Lc 11, 49-51)[54] Hay aquí algo más que una crítica a la práctica religiosa y al abuso del papel social del maestro

La sentencia figura en Lc entre dos invectivas Como el lugar paralelo de Mt aparece claramente reelaborado, la versión lucana podría acercarse más a Q[55]:

> «Por eso dijo la Sabiduria de Dios
> Les enviare profetas y apóstoles,
> y a algunos los matarán y perseguirán,
> para que se pidan cuentas de la sangre de todos los profetas
> derramada desde la creación del mundo,
> desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarias,
> el que perecio entre el altar y el santuario
> Sí, os aseguro que se pedirán cuentas a esta generación»
> (Lc 11, 49-51)

Esta sentencia nombra a los profetas del antiguo testamento, desde Abel, que aquí aparece extrañamente entre los profetas, hasta el último profeta mencionado en la Biblia, Zacarías, que según 2 Crón 24, 20-22 murió lapidado en el templo Si el texto se refiere a este profeta, parece presuponer unos conocimientos extraordinarios de la Biblia ¿qué profano sabe que Zacarías es el último profeta del canon, apedreado en el atrio del templo? La exactitud en este punto tampoco se compagina con la inexacta catalogación de Abel entre los profetas No obstante, la sentencia puede explicarse de un modo satisfactorio Los juristas atacados en Lc 11, 47s habían reflexionado ya sobre las persecuciones contra los profetas en tiempos pasados contraponen el tiempo en que éstos eran perseguidos con el tiempo presente, que venera sus monumentos A ellos hay que asignar el mérito de encontrar con precisión de escriba, al repasar la época de persecución, el nombre del último profeta sacrificado Ellos difundieron quizá la idea de que los profetas eran masacrados hasta Zacarías, pero ya no a partir de entonces Recordaban aquellos tiempos perversos con gran autocomplacencia moral La sentencia de condena trasmitida en Lc 11, 49-51 deshace este distanciamiento del pasado los interpelados no pueden dis-

54 El primero en utilizar esta «insercion» como un indicio de labor redaccional ha sido D Luhrmann, *Redaktion*, 43-48

55 El mejor analisis de esta sentencia se encuentra en O H Steck, *Israel*, 26-33, 50-53, 282s

tanciarse, en gesto de superioridad moral, de aquellos tiempos perversos. Quedarán involucrados en las consecuencias de la antigua maldad.

La sentencia original no acusaba a los destinatarios presentes de la muerte de los profetas. Presuponía el convencimiento de que la masacre de los profetas era cosa del pasado. El contexto de la fuente de los *logia* incluye, en cambio, a los profetas cristianos. Palabras de Jesús a este respecto las encontramos en las bienaventuranzas (Lc 6, 20-23 Q), que establecen una analogía entre los cristianos del presente y los antiguos profetas: dichosos los perseguidos «pues de ese modo trataban sus padres a los profetas» (Lc 6, 23Q). Tras las denuncias contra los fariseos vienen en Q unas sentencias que presuponen situaciones de persecución: la exhortación a no temer a los que pueden matar el cuerpo (Lc 12, 4sQ), el dicho sobre la confesión y la negación del Hijo del hombre (12, 8sQ) y la promesa de que el Espíritu santo se hará cargo de la defensa de los cristianos (Lc 12, 11sQ). Más adelante vuelve la referencia a las matanzas de profetas:

> «¡Jerusalén, Jerusalén!,
> la que mata a los profetas
> y apedrea a los que le son enviados...» (Lc 13, 34s Q).

Falta aquí cualquier indicación temporal de la matanza de profetas; se menciona en cambio un lugar concreto como centro de la persecución: Jerusalén. El lector de la fuente de los *logia* evocó también aquí, sin duda, a Jesús y otros personajes del cristianismo primitivo que perdieron la vida en Jerusalén.

El resultado provisional de nuestro análisis es que la fuente de los *logia*, combinando y componiendo diversas tradiciones, asocia a «fariseos» y «juristas» con la persecución de los profetas cristianos. Esto nos proporciona un punto de partida importante para la datación de Q. Porque no todas las situaciones dadas entre el año 40 y el 70 d. C. propiciaban que los cristianos desarrollasen esta imagen de los fariseos y juristas. Tampoco cabe recurrir a las tradiciones de la pasión como origen de esta imagen: ellas no presentan nunca explícitamente a los fariseos como adversarios de Jesús. Hacen responsables de su muerte al sanedrín y al gobernador romano. En el sanedrín se sentaban también, obviamente, algunos fariseos. Tanto más asombroso resulta que no los destaquen especialmente. Al contrario, cuando alguno de ellos sale del anonimato, lo describen como simpatizante secreto de Jesús; es el caso del

fariseo Nicodemo en la tradición joánica (Jn 3, 1ss; 7, 50ss; 19, 39ss) y de José de Arimatea en la tradición sinóptica. Al segundo no lo presenta como fariseo; pero, dado que «esperaba el reino de Dios» (Mc 15, 43), tampoco era del grupo de los saduceos, que negaban las esperanzas escatológicas. Por eso, cuando encontramos tanto en la fuente de los *logia* como en Mc 3, 6 la idea de que los fariseos persiguieron a Jesús (y fueron hostiles a los cristianos), la explicación no está en la muerte de Jesús. Se trata de experiencias posteriores que se incorporan a la imagen de los fariseos.

En la búsqueda de una situación genética para la imagen de los fariseos entre el año 30 y el 70 d. C. aproximadamente, podemos excluir un decenio: los años 60. En él vemos a los fariseos (y a otros escrituristas fieles a la ley) sumidos en un grave conflicto de conciencia respecto a los cristianos. El sumo sacerdote saduceo Anán aprovechó una vacante en el cargo de gobernador para proceder por su cuenta contra los cristianos:

> «Convocó un sanedrín de jueces e hizo morir a un hombre llamado Santiago, hermano de Jesús, el llamado Cristo, y a algunos otros. Los condenó a ser lapidados. Pero aquellos que en la ciudad gozaban fama de juzgar con gran justicia y observar las leyes con rigor (καὶ περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς), se indignaron y enviaron secretamente mensajes al rey pidiendo que ordenara a Anán (por escrito) no proceder así en adelante. Denunciaban que ya en el primer paso actuó incorrectamente (o: no era la primera vez que actuaba incorrectamente)» (*ant* 20, 200s).

Los aquí elogiados por su limpieza y fidelidad a la ley son fariseos. No es sólo la oposición de estos grupos al sumo sacerdote saduceo lo que así lo sugiere. En otro pasaje, F. Josefo caracteriza también a los fariseos por su ἀκρίβεια en la exposición de le ley judía (*bell* 2, 162) y en la praxis (*vita* 191). Con la misma palabra califica a los escrituristas Judas y Matías (*bell* 1, 648), Simón (*ant* 19, 332) y el galileo Eleazar (*ant* 20, 43), cuya pertenencia a la corriente farisea parece obvia. Son, por tanto, los fariseos los que protestan contra la ejecución de Santiago y de otros cristianos, y lo hacen con el fin de impedir en adelante ataques similares de la aristocracia contra los cristianos (u otros grupos). Tuvieron éxito: el sumo sacerdote saduceo fue depuesto. Todo esto ocurría el año 62 d. C.

Ya en época anterior hay constancia de que la actitud hacia los cristianos difería entre saduceos y fariseos: cuando Pablo, a finales de los años 50, es arrestado en Jerusalén y llevado ante el sanedrín, se produce un altercado entre los representantes de ambas corrien-

tes. Según la exposición lucana, los fariseos dicen: «No encontramos ningún delito en este hombre» (Hech 23, 9). El relato lucano podría ser histórico en el sentido de que la actitud positiva de los fariseos hacia los cristianos que se manifiesta el año 62 tenía unos antecedentes. Fuentes cristianas y no cristianas coinciden, por tanto, en que a finales de los años 50 o principios de los 60 la actitud de las dos grandes corrientes de letrados hacia los cristianos se había escindido. La imagen negativa de los fariseos como perseguidores tuvo que haberse formado antes, hacia 30-55 d. C. Pablo atestigua ya en la Carta primera a los tesalonicenses (*ca*. 52 d. C.) que había persecuciones en Judea. Es significativo que él las interprete a la luz del mismo esquema hermenéutico que encontramos en la fuente de los *logia*: recurre a la tradición deuteronomística de masacre de los profetas (1 Tes 2, 14-16). ¿Presupone Pablo el mismo trasfondo de experiencias que la fuente de los *logia*?

Las persecuciones están bien documentadas para los años 30 y 40. Pablo habla de ellas (Gál 1, 13.23; 1 Tes 2, 14-16). Hech refiere la lapidación de Estaban en los años 30 (7, 54-60) y la muerte a espada de Santiago Zebedeo en los años 40 (12, 2). Como partes en conflicto sobresalen, en el caso de Esteban, los representantes de la comunidad judeo-helenística (a la que pertenece también Pablo, mencionado en 7, 58); en el caso de Santiago, el rey Agripa I, que encuentra eco en «los judíos» con su proceder contra los cristianos. Nos interesa saber si los fariseos participaron en estas persecuciones de modo directo o indirecto. ¿Podría haber surgido entonces aquella imagen persecutoria de los fariseos que determinó a la fuente de los *logia* en su composición actual?

Hay un fariseo que atestigua su propia participación en las persecuciones a los cristianos: Pablo. Su actividad persecutoria se inscribe en los primeros años 30. En la persecución bajo Agripa I, entre el 41 y el 44 d. C., nos vemos precisados a hacer conclusiones indirectas. F. Josefo lo presenta como un soberano benevolente que perdonaba con facilidad a sus adversarios, «pues consideraba la moderación más indicada para un rey que la ira» (*ant* 19, 334). ¿Por qué procedió a pesar de ello contra los cristianos? ¿y qué papel desempeñaron aquí los fariseos?[56].

Agripa recibió la soberanía sobre toda Palestina el año 41 d. C., en una situación difícil: tras el final inesperado de la crisis de Calígula, parece que algunos judíos, animados por el éxito, perdieron la mesura. En Alejandría tomaron las armas y avanzaron contra sus

56 Sobre Agripa, cf E Schurer, *History*, 442-454 Califica el tiempo de gobierno de Agripa I como «golden days again for Pharisaism» (446)

adversarios (*ant* 19, 278). La profanación de una sinagoga en Dor provocó un clima de disturbios en Palestina (cf. *ant* 19, 309). Agripa se mostró prudente: apareció con solemnidad en Jerusalén, ofreció sacrificios y «no omitió ningún precepto de la ley (οὐδὲν τῶν κατὰ νόμον παραλιπών)» (*ant* 19, 293). Procuró a la vez tranquilizar los ánimos rebajando los impuestos (*ant* 19, 299). No era ningún fanático de la ley, y fue el primer príncipe judío que hizo grabar su efigie en las monedas. Se fabricaron estatuas de sus hijas (*ant* 19, 357). Es comprensible que tuviera dificultades con los rigoristas. Un letrado, Simón, defendió públicamente la opinión de que el rey debía ser excluido del culto en el templo (*ant* 19, 332). Este Simón es caracterizado por F. Josefo como ἐξακριβάζειν δοκῶν τὰ νόμιμα, es decir, como fariseo. Agripa logró atraerlo a su bando y ganarse a los grupos rigoristas adaptándose a sus exigencias. F. Josefo dice, generalizando, sobre el rey: «Mantuvo escrupulosamente las leyes tradicionales, observó los ritos de pureza y no dejó pasar un día sin los sacrificios legales» (*ant* 19, 331). Sólo a base de una ostentosa fidelidad a la ley pudo mantener un gobierno estable en el país agitado por la crisis de Calígula.

Parece que los cristianos se encontraron en una situación apurada con esta crisis. Era sabido que mantenían una actitud de reserva y distancia respecto al templo. Esteban murió lapidado, según Hech 6, 14, por su crítica al templo y a la *torá*. Pero Dios puso en evidencia a todos los críticos del templo: la muerte de Gayo Calígula mostró el final que aguardaba a todos los adversarios del templo. Los ánimos estaban excitados. Si esta excitación había provocado en Alejandría acciones violentas de algunos judíos contra sus conciudadanos paganos, lo mismo ocurrió en Palestina frente a una minoría intrajudía. Al menos tuvo que ser tentador para Agripa I desviar las tensiones acumuladas hacia este grupo de los cristianos... y manifestar así una fidelidad estricta a la ley judía. Es verosímil que estuviera bajo la influencia de aquellos grupos que, como el letrado Simón, velaban por la santidad del templo.

Donde mejor encaja la imagen de los fariseos que subyace en Q es, por tanto, en la época posterior al año 40 d. C. A finales de los años 50, eso no hubiera sido ya plausible. En menos de 20 años tuvo que producirse un importante cambio en la relación entre los judeocristianos palestinos y los fariseos. Probablemente su aproximación fue mérito de Santiago, el hermano del Señor[57], que en los años

57 Sobre Santiago, el hermano del Señor, cf ahora W Pratscher, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*, Gottingen 1987, y M Hengel, *Jakobus der He-*

40 pasó a ser el personaje dominante entre los cristianos de Jerusalén. Probablemente influyeron también unos cambios, ya no transparentes para nosotros, en la relación entre fariseos y saduceos.

Podemos ya hacer un resumen. Con los datos reunidos, cabe situar la fuente de los *logia*, como espacio más probable, en los años 40. Las huellas de la crisis de Calígula se pueden rastrear aún en el relato de las tentaciones. Es verosímil la existencia, a la sazón, de una misión centrada en Israel que se distinguía posiblemente de una inicial misión pagana. Es posible que los oficiales paganos gozaran de una buena reputación, ya que contribuyeron decisivamente a la resolución de la crisis de Calígula. Y, sobre todo, la imagen de los fariseos como perseguidores puede ser más plausible en este contexto que en situaciones posteriores.

Si la historia palestina influyó tanto en Q, este escrito tuvo que surgir en Palestina. Siempre que nos encontramos con una perspectiva local en los *logia* de Q, podemos entenderla sin dificultad como expresión de una perspectiva centrada en Palestina. Los lugares descritos en el relato de las tentaciones están presentes o son imaginables igualmente en Palestina: un peñascal, el templo, un monte desde el que se pueden divisar reinos. Desde el monte Hermón se podían ver en los años 40 dos reinos: el de Calcis al norte y el de Agripa al sur. Naturalmente, el monte mítico del relato de las tentaciones no es el Hermón; pero unos montes míticos se inspiran en el mundo empírico. A este mundo empírico pertenece el templo cuyo «pináculo» se supone que todos conocen —aunque los estudiosos modernos siguen sin poder identificarlo claramente—[58]. Nosotros podemos renunciar a una localización más exacta. La fuente de los *logia*, en efecto, recogió sobre todo tradiciones de carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo, tradiciones por tanto que no están ligadas a una determinada comunidad local.

El tiempo y lugar de aparición de la fuente de los *logia* que hemos propuesto permite conocer el motivo histórico detrás de esta antología de dichos de Jesús. La gran tentación satánica latente en la conciencia orgullosa de haber superado la crisis de Calígula marca este escrito. Si el apocalipsis sinóptico y la historia de la pasión, aparecidos a mediados del siglo I, responden a ciertas crisis y conflictos, y los cristianos son los que sufren las consecuencias, la fuente de los *logia* contiene un proyecto de vida ética activa que

rrenbruder - der erste «Papst»?, en *Glaube und Eschatologie FS W G Kummel*, Tubingen 1985, 71-104

58 Cf N Hyldahl, *Die Versuchung auf der Zinne des Tempels* StTh 15 (1961) 113-127.

toma en serio ciertas exigencias radicales. Entre ellas está la disposición al sufrimiento y al conflicto. Pero la ausencia de un relato de la pasión al final del escrito y la perspectiva del juicio final indican que el tema central de Q es la realización de los preceptos de Jesús —como formulación auténtica de la voluntad de Dios— y la responsabilidad del hombre ante su juez en la vida de seguimiento. Si la crisis de Calígula creó una difícil situación para la comunidad local (de Jerusalén) al sentirse más presionada desde el exterior, animó también a otros cristianos a emprender una vida de constante seguimiento de Jesús. La crisis de Calígula demostró, en efecto, que la fidelidad incondicional a la voluntad de Dios tenía una garantía y se podía practicar aun en situaciones sin salida frente a la presión del entorno.

La fuente de los *logia* pertenece así, en el contenido y en el tiempo, a la segunda fase de la génesis de la tradición sinóptica, cuando a mediados del siglo I se recogieron por escrito los primeros materiales de la tradición jesuánica en Palestina. La formación de los evangelios en sentido propio constituye una tercera fase en la historia de la tradición sinóptica. Comienza fuera de Palestina y está marcada por la cercanía y la distancia respecto a la guerra judía de los años 66-70 d. C. La abordamos en el último capítulo del presente trabajo.

6

LOS EVANGELIOS
Y SU SITUACION GENETICA

La tradición en torno a Jesús encontró su figura histórica en vigor como evangelio. El evangelista Mc creó esta forma como variante cristiana de la antigua «biografía»[1]; Mt y Lc la desarrollaron más adoptando la fuente de los *logia*. Al plasmarse las tradiciones jesuánicas en un escrito, su situación se modificó mucho respecto a la fuente de los *logia*. Así, ésta había sido escrita probablemente en Palestina, y los evangelios aparecieron fuera de Palestina y a mayor o menor distancia de ella. Habrá que investigar la posibilidad de precisar más su relación con Palestina. La fuente de los *logia* fue compuesta entre el año 40 y el 55 d. C. con la conciencia de una «tentación» superada. Todos los evangelios presuponen, en cambio, la vivencia de la guerra judía de los años 66-70 d. C. Hay que indagar cómo influyó la progresiva distancia de la guerra en la forma de los evangelios. La fuente de los *logia* está próxima a los carismáticos itinerantes. En los evangelios advertimos una orientación a otras formas de vida, y esto justifica la pregunta de si las tradiciones jesuánicas aparecen en ellos reelaboradas de cara a las necesidades de las comunidades locales. Investigamos en lo que sigue la ubicación, cronología y *Sitz im Leben* de los evangelios. Analizaremos el evangelio más antiguo con mayor detenimiento que su desarrollo ulterior en Mt y en Lc.

1 La historia de las formas, en su etapa clasica, había establecido una neta separacion entre los evangelios y la biografía antigua, cf K L Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte* (1923), en Id , *Neues Testament - Judentum - Kirche* (ThB 69), Munchen 1981, 27-30, actualmente los evangelios son considerados de nuevo como una variante específica de la biografía antigua Asi A Dihle, *Die Evangelien und die griechische Biographie*, en P Stuhlmacher (ed), *Das Evangelium und die Evangelien* (WUNT 28), Tubingen 1983, 383-411, que inscribe los evangelios en la tradicion biografica, pero los segrega de ella como exposicion que son de unos hechos singulares donde se cumplen las promesas del antiguo testamento Mas lejos aún va en la asignación de los evangelios al genero literario de la «biografía» K Berger, *Formgeschichte*, 352ss Su polemica con A Dihle descansa, a mi juicio, en un malentendido

1. *Cercanía y distancia de Palestina en los evangelios y el problema de su localización*

La localización del evangelio de Marcos está sin aclarar a pesar de los intensos esfuerzos realizados. Algunos, siguiendo una tradición de la Iglesia antigua atestiguada en Ireneo, fijan su aparición en Roma (*adv. haer.* 3, 1, 1 = Eusebio, *h. e.* V, 8, 2-4)[2]. Otros, partiendo de consideraciones históricas generales, lo sitúan en Siria; es obvio pensar, en efecto, que el evangelio más antiguo surgiera en el país originario del cristianismo primitivo helenístico, ya que los evangelios en general (escritos en griego) tienen sus raíces en él[3].

Importa señalar que el testimonio más primitivo de la tradición de la Iglesia antigua sobre el evangelio de Marcos es neutral en la alternativa «Siria o Roma». Porque sólo sabemos por Papías (= Eusebio, *h. e.* III, 39, 14ss) que Marcos redactó el evangelio partiendo de unas tradiciones orales de Pedro, mas no dónde y cuándo ocurrió esto. Sólo Ireneo pretende inferir ambas cosas de la tradición de Papías[4]. La mayor parte de las referencias sobre Marcos apuntan más bien a oriente; en Hech, a Palestina (12, 12) y Siria (12, 25; 13, 5; 15, 37); en las cartas paulinas, a Asia menor (Flm

2 Ireneo no afirma directamente que el evangelio de Marcos apareciera en Roma, pero lo presupone, en mi opinión «Entre los hebreos, Mateo escribio un evangelio en su lengua materna, mientras Pedro y Pablo anunciaban el evangelio en Roma y fundaban la Iglesia Después de la muerte de ambos apóstoles, Marcos, el discípulo e interprete de Pedro, trasmitio igualmente por escrito lo que Pedro había predicado» (*adv haer* 3, 1, 1) Los textos más antiguos que sitúan claramente el evangelio de Marcos en Italia se encuentran en los prólogos antimarcionistas a los evangelios (texto en K Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1964, 532) y en Clemente de Alejandria (= Eusebio, *h e* VI, 14, 5-7) Hoy defiende esta localización tradicional con argumentos histórico-criticos especialmente incisivos M Hengel, *Entstehungszeit*, 1-45

3 La alternativa al origen romano del evangelio de Marcos es todo oriente Así W G Kummel, *Einleitung*, 70 Pero generalmente la cuestión se centra en Siria D Lührmann, *Mk*, 7· «Parece que Mc y sus lectores vivian en una área más o menos próxima a Palestina, quiza en territorio sirio, pero casi indeterminable como tal, ya que alcanza desde el mar Mediterraneo hasta la parte oriental de los actuales Iraq e Iran» Si se quiere precisar mas el lugar de origen, hay tres posibilidades a) El evangelio de Marcos aparecio en la Siria occidental Así conjetura H Koster, *Introducción al nuevo testamento,* 682 «Antioquia o cualquier otra ciudad de la costa occidental siria» b) El evangelio de Marcos procede de los territorios sirios próximos a Palestina Es la propuesta de H C Kee, *Community of the New Age*, London 1977, 100-105, y de H M Schenke-K M Fischer, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments* II, Gutersloh 1979, 80 c) El evangelio de Marcos procede de Galilea o se orienta totalmente a Galilea. Así W Marxsen, *El evangelista Marcos* K Berger, *Einfuhrung*, 202, lo situa en Cesarea de Filipo y alrededores

4 Ireneo, *adv haer* 3, 1, 1, se basa sin duda en Papias (Eusebio, *h e* III, 39, 15) Podría haber inferido de esa tradición que el evangelio de Marcos es posterior a la muerte de Pedro, pues afirma que Mc lo escribio todo de memoria Dado que Pedro murió en Roma, es obvio suponer que el evangelio de Marcos aparecio en esa ciudad, esto respondería, además, a la relevancia eclesial de Roma en Ireneo

24; Col 4, 10; 2 Tim 4, 11). En ambas ramas de tradición, Marcos aparece ligado a Bernabé (cf. Hech 12, 25 y Col 4, 10), lo cual indica la identidad de personas. Sólo en 1 Pe 5, 13 es nombrado junto a Pedro[5]. Lo probable es, en mi opinión, lo siguiente: en la comunidad siria hubo un Marcos, perteneciente al grupo de Bernabé, que mantenía relaciones tanto con Pablo como con Pedro (cf. Gál 2, 11ss). También Pedro gozaba de gran autoridad en Siria (Mt 16, 17ss). En el conflicto antioqueno de Pablo, el grupo de Bernabé se inclinó a Pedro (Gál 2, 11ss). Es posible, por eso, que la estrecha unión entre «Marcos» y Pedro señalada por Papías hubiera surgido en Siria.

La atribución del evangelio más antiguo a este (?) «Marcos» se encuentra sólo en el título, que no es del autor. No lo es, de una parte, porque su frase inicial ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (Mc 1, 1) es un buen comienzo de libro, y de otra, porque la fórmula κατὰ Μᾶρκον presupone la existencia de otros evangelios[6]. Del título sólo cabe inferir que el evangelio procede de un ámbito de tradición en el que Marcos era una gran autoridad[7]. De ello no se sigue que lo escribiera el Marcos procedente de Palestina, y los errores geográficos del evangelio de Marcos lo hacen improbable.

Pero ¿de dónde procede entonces? Estudiaremos primero el entorno general del evangelio de Marcos, preguntando si apunta más a Roma o a Siria. Determinaremos luego su lugar concreto a la luz de la historia de la tradición e indagaremos dónde encaja mejor la combinación de diversas tradiciones observable en el evangelio de Marcos. Analizaremos por último las indicaciones locales directas del evangelio de Marcos, especialmente sus «errores geográficos».

a) En lo que hace al *entorno* socioecológico del evangelio de Marcos es significativo el uso del término «mar». Viene de tradiciones previas a Mc (cf. 4, 39.41; 5, 13; 6, 47-49), pero aparece también en notas introductorias que el evangelista Marcos pudo redactar más libremente. Estos pasajes, probablemente redaccionales, permiten concluir que Marcos denomina «mar» al lago galileo. No se limita aquí a trasmitir un lenguaje anterior, sino que sigue su pro-

5 H J Kortner, *Markus der Mitarbeiter des Petrus* ZNW 71 (1980) 160-173, hace ver que «Marcos» entro en la tradicion petrina desde la tradición paulina

6 Cf M Hengel, *Die Evangelienuberschriften* (SHAW PH 1984, 3), Heidelberg 1984

7 Se presupone que el libro era atribuido ya a «Marcos» en la tradición oral, «de otro modo se hubiese elegido, como se solia hacer, un nombre más prominente como autor para poner el libro bajo una autoridad apostólica» Así Ph Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca 1991, 365

pio estilo[8]. Seis veces aparece la palabra θάλασσα sin complemento en frases introductorias (2, 13; 3, 7; 4, 1a-b; 5, 1. 21); dos veces, con genitivo: θάλασσα τῆς Γαλιλαίας (1, 16; 7, 31). Este genitivo se encuentra también en Jn 6, 1, y no es por tanto específico de Mc. No tiene correspondencia en el uso lingüístico griego ni latino. Autores griegos y latinos califican también lagos y mares con un adjetivo. Así, el mar mediterráneo oriental de la costa siria es denominado Συριακὴ θάλασσα (Estrabón, *Geogr.* II, 1, 31), Συριακὸν πέλαγος (Tolomeo, *Geogr.* V, 14, 2.3) o *Syrium mare* (Julio Honorio, *Cosmographia* II, 49). La formación de los nombres con el genitivo de una región es, en cambio, rara: la Vulgata llama al mar Rojo *Aegypti mare* (Is 11, 15); Plinio el Viejo al mar Muerto, ocasionalmente, *lacus Iudaeae* (*nat. hist.* V, 4, 65)[9]. Por otra parte, el enlace de genitivo «mar de Galilea» se ajusta al nombre hebreo y arameo corriente, como indica la denominación *yam hakinneret*. El genitivo puede designar una zona: *yam haaraba* es el «mar del desierto». Por eso cabe suponer que también la expresión θάλασσα τῆς Γαλιλαίας tiene origen en un nombre semítico o se formó por analogía con esos nombres. Esto sugiere un entorno donde (como en todo el oriente de habla aramea) son corrientes los nombres semíticos y el gran mundo mediterráneo no ocupa el centro del mundo vital. Quien conoce el mar grande, difícilmente querrá denominar «mar» al pequeño lago galileo. En la gran urbe de Roma difícilmente es imaginable que se llame «mar» al lago galileo.

Abunda en lo mismo el hecho de que este evangelista haya conservado como ningún otro el carácter rural de la actividad de Jesús. Ya la mera estadística de vocablos puede mostrarlo claramente, sin olvidar que los evangelios utilizados para la comparación son mucho más extensos.

	Mt	Mc	Lc
πόλις	25	7	37
κώμη	4	7	12
κωμοπόλεις	-	1	-
ἄγροι	-	3	2

En la misma dirección se mueve una serie de «formulaciones periféricas» que escenifican los hechos en los alrededores de ciu-

8 E J Pryke, *Redactional Style in the Markan Gospel* (SNTS MS 33), Cambridge 1978, 136-138, lo considera redaccional en doce de diecinueve pasajes

9 Sobre el mar sirofenicio, cf V Burr, *Nostrum Mare*, 48s Sobre el mar egipcio *ibid*, 49s Para otros ejemplos, cf índice

dades o localidades[10] Según Mc 1, 38, Jesús abandona la πόλις de Cafarnaun porque quiere predicar tambien en las «aldeas cercanas» (κωμοπολεις) Según Mc 3, 8, la gente acude a Jesús de «las cercanías de Tiro y Sidon» (περι Τύρον και Συδῶνα) Mc no dice que llegue gente «de Tiro y Sidon», piensa en el territorio rural de estas ciudades Según Mc 5, 14, los gerasenos contaron lo sucedido con Jesús «por la ciudad y por los cortijos» (Mt 8, 13, sólo «por la ciudad») Segun Mc 6, 6, Jesús enseña en las aldeas carcanas a su ciudad natal En Mc 8, 27, Pedro hace la profesion de fe, en nombre de la comunidad de Mc, en «las aldeas de Cesarea de Filipo», es decir, en territorio rural de esta ciudad Si añadimos que todas las parábolas del evangelio de Marcos proceden de un mundo agrario —tratan de siembre y cosecha, de crecimiento, de viñas— nos vemos inmersos en un medio claramente rural Si el mundo narrado refleja algo del mundo de los narradores, es difícil imaginar al autor del evangelio de Marcos en la gran urbe de la epoca Más probable es que el cristianismo rural fuese un fenomeno familiar al autor y a los lectores Incluso aunque vivan en una ciudad, saben que el cristianismo se va extendiendo en el campo Esto apunta más a Siria que a Roma

b) El evangelio de Marcos constituye un interesante «punto nodal» en la historia de la tradición Encontramos en él, ademas de materiales sinópticos, unas tradiciones que parecen derivar del cristianismo helenistico pre- y para-paulino Ya al comienzo del evangelio aparece el término εὐαγγέλιον En muchos pasajes este término es aporte del propio evangelista[11], asi, en el inicio del libro (1, 1), en el sumario introductorio a la predicacion de Jesús (1, 14s) y en el discurso apocalíptico, donde la frase sobre la predicación del evangelio a todas las naciones viene a interrumpir el contexto (13, 10) En otros pasajes podría ser un añadido las palabras de Jesús en Mc 8, 35 y 10, 29 serían comprensibles sin la palabra «evangelio» En Pablo es un término corriente que él comparte con su comunidad (cf especialmente 1 Cor 15, 1ss) y pertenece sin duda a la tradición prepaulina Otro tanto cabe afirmar sobre las frases paulinas de la última cena, que el propio Pablo asegura haber recibido por tradición Salvo pequeñas diferencias, son palabras muy afines a la tradición marquiana (cf 1 Cor 11, 23-26 // Mc 14, 22-25). Es posible que tales palabras se hubieran intercalado en el re-

10 H C Kee, *Community*, 103s, llega a detectar «a clear antipathy towards the city in Mark» (p 103)

11 Asi W Marxsen, *El evangelista Marcos*, 111 143

lato de la pasión a través del evangelista Mc, pues ese relato no las incluía originariamente, como hace presumir el texto joánico. Hay que mencionar por último el catálogo de vicios en Mc 7, 21-22. En las cartas paulinas es un género tradicional que aparece a menudo; pero dentro de los sinópticos resulta un texto singular. En todos estos puntos, el evangelio de Marcos conecta con tradiciones pre- y para-paulinas. Como Pablo recogió estas tradiciones allí donde más tiempo estuvo evangelizando —las comunidades sirias—, cabe suponer en éstas la existencia de unas tradiciones prepaulinas. Si el evangelista Marcos introduce esas tradiciones en su evangelio, la explicación más sencilla es que él mismo estaba influido por el cristianismo sirio.

Junto a tales tradiciones comunitarias, Marcos conoce dos tradiciones de Jerusalén y Judea: el apocalipsis sinóptico y el relato de la pasión. Son elementos que estructuran su evangelio. El cruce de influencias del cristianismo sirio y el judío es más probable en el espacio sirio que en Roma, y más cuando sabemos por Gál 2, 1-14 que Antioquía fue punto de contacto entre tradiciones del cristianismo siro-helenístico y el cristianismo palestino.

Además de estas tradiciones comunitarias, encontramos en el evangelio de Marcos tradiciones populares y tradiciones discipulares. Las primeras abarcan, en mi opinión, la leyenda cortesana de la muerte del Bautista y aquellos relatos de milagros con cierta impronta «profana». En ambos casos da la impresión de que Mc no los tomó de la tradición comunitaria. Narra la muerte del Bautista después del envío de los discípulos. A su regreso, Jesús les pregunta lo que piensa la gente de él. La primera respuesta dice que es Juan Bautista. El evangelista Mc presupone aquí unas tradiciones del pueblo sobre el Bautista que los discípulos conocieron al margen de su contacto con Jesús y que habían llegado a oídos de Herodes Antipas (Mc 6, 14). Parece que la historia de la muerte del Bautista fue para Marcos una de esas tradiciones que uno podía encontrar viajando por el país, aun fuera de la comunidad cristiana. Esto resulta más claro todavía en los relatos de milagros. Mc subraya aquí reiteradamente que estas historias se contaban contra la voluntad de Jesús (cf. 5, 20s; 7, 36), y que incluso las acciones narradas en ellas eran imitadas por exorcistas ajenos contra la voluntad de los discípulos (9, 38-40). Esto puede «interpretarse» a la luz de la historia de las tradiciones del siguiente modo: tales relatos eran difundidos al margen de la comunidad y no siempre con agrado suyo. Probablemente el evangelista Mc tuvo aún contacto con alguna de esas tradiciones jesuánicas y baptistas que seguían vivas

en el pueblo. Pero esto es más probable en Palestina y en los territorios sirios limítrofes que en la lejana Roma, y más cuando algunas de estas tradiciones populares se fraguaron en las proximidades de Palestina (por ejemplo, Mc 5, 1-21)[12].

Finalmente, Mc conoce algunas tradiciones discipulares o, más exactamente, tradiciones que implican un conocimiento de la vida de los seguidores rigurosos de Jesús. A ellas pertenecen los relatos de vocación (Mc 1, 16-20; 2, 14), el discurso del envío (6, 7ss) y el episodio del rico (10, 17ss), además de la pregunta por la recompensa del seguimiento (Mc 10, 28-30). Todas estas tradiciones suponen que el evangelista está familiarizado con los carismáticos itinerantes. Pero la mayoría de los testimonios sobre dichos carismáticos apuntan inequívocamente a Palestina y a Siria[13]. Aquí era muy fácil encontrar seguidores de Jesús que habían abandonado casa y tierras para anunciar el reino de Dios.

El evangelio de Marcos es además un punto nodal en otro aspecto dentro de la historia de las tradiciones. Cuando hay un encuentro de diversas tendencias, detectamos actitudes de reserva y polémica. Una reserva frente a otras tradiciones jesuánicas se advierte, a mi juicio, en algunas «enseñanzas esotéricas o secretas» de Jesús a sus discípulos. Tales enseñanzas pudieron servir para hacer frente a otros que invocaban la misma autoridad, pero en el contenido mantenían otras posiciones. El carácter esotérico de la enseñanza hace más explicable la ausencia de verdadero conocimiento en los «otros»: el que introduce una tradición como «enseñanza secreta», da a entender que aún no está difundida allí donde puede y debe estarlo.

La primera enseñanza esotérica se refiere a los preceptos sobre manjares. Partiendo del hecho de que la pureza no depende de factores externos sino internos, Mc 7, 17-23 infiere la consecuencia: por tanto, todos los manjares son puros (7, 19). Como se sabe, no todos compartían esta doctrina en el cristianismo primitivo. Era afín a la de Pablo (y Barnabé, asociado a él en un principio), pero fue combatida por otros (Gál 2, 11ss). El evangelio de Mateo no defiende la línea de Mc: al tomar Mc 7, 17ss, omite la explicación

12 Ph Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 365, señala con razon que el evangelio de Marcos fue escrito «en una ciudad o region donde se conservaba viva la tradición palestina de Jesús, la Siria griega ofrecía estas condiciones en una medida muy superior a Roma»

13. H C Kee, *Community*, 104s, invoca para su localización del evangelio de Marcos en los territorios sirios próximos a Palestina las similitudes con los carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo Subraya la afinidad de éstos con los filósofos estoico-cínicos, cuyas tradiciones son constatables en las ciudades sirias y en la Decapolis

sobre la pureza de todos los manjares. Lavarse las manos, en concreto, es indiferente a lo puro y lo impuro (Mt 15, 20). Aunque cabría inferir de esto que los manjares tampoco son puros ni impuros, el texto no lo dice expresamente. Los grupos ligados a Pedro parece que sostuvieron algo parecido: Pedro se sumó primero a aquellos que, como los paganocristianos de la comunidad, prescindieron de los preceptos sobre manjares; pero más tarde cambió de opinión (Gál 2, 11ss).

La enseñanza esotérica siguiente viene después de la curación del niño epiléptico (Mc 9, 14-27). Jesús previene en ella contra la creencia en la posibilidad de curar enfermedades graves, como la epilepsia. Sólo la oración puede ayudar en estos casos. También aquí hay voces discordantes en el cristianismo primitivo: Mt sustituye esta doctrina esotérica de Jesús por un principio muy diferente. Si los discípulos no pueden curar, su «poca fe» es la única culpable. La «fe» puede trasladar montañas aunque sea mínima como un grano de mostaza (Mt 17, 19-20).

En Mc 9, 33ss, Jesús dirime la disputa sobre el rango de los discípulos con una enseñanza que imparte «en la casa»: el que quiera ser grande entre ellos, deberá estar dispuesto a ser el último y el siervo de todos. El dicho hace referencia al puesto en la comunidad y se concreta en la exhortación a acoger a los niños. Los puestos de dirección en la comunidad comportan la disposición a la ayuda práctica. En todo grupo hay problemas de jerarquía. Los escritos del cristianismo primitivo contienen bastantes ejemplos (cf., entre otros, 1 Cor 1–4; 3 Jn). Sorprende cómo altera Mt el texto: para él, la disputa del rango se refiere a la posición en el «reino de Dios», y no tanto en la comunidad presente (Mt 18, 1ss); y no duda en asignar una especie de «primado» a Pedro (Mt 16, 17ss).

La última enseñanza esotérica en la casa es la instrucción sobre el divorcio (Mc 10, 10-12): a tenor de la misma, la prohibición del divorcio vale igualmente para el hombre y la mujer. Además esa prohibición es parcial, porque el divorcio sólo comienza con el segundo casamiento. La separación está permitida. El evangelio de Mateo representa, también aquí, otra posición: el divorcio parte sólo del marido. Está prohibido en principio, pero es lícito en caso de «fornicación» (Mt 5, 32; 19, 9).

Resumiendo, el evangelio de Marcos difiere de otras tradiciones cristianas en las breves doctrinas esotéricas; y esto supone que tuvo conocimiento de ellas. ¿Puede ser casual que Mt defienda por lo general una opinión diferente? Entonces el evangelio de Marcos tendría que haber aparecido en una área donde pudo topar con tra-

diciones y actitudes que más tarde cuajaron en el evangelio de Mateo. También esto apunta a Siria... suponiendo que el evangelio de Mateo se pueda localizar allí.

c) Las *indicaciones geográficas* del evangelio de Marcos plantean algunos enigmas, al margen de que sea ubicado en Siria o en Roma. Lo más llamativo son dos incongruencias geográficas. La primera atañe a la posición de Gerasa. Según 5, 1ss, el territorio urbano limita con el lago de Galilea, cuando Gerasa se halla en realidad a unos 65 km al sureste del mismo. Mc 5, 20 parece identificar el «país de los gerasenos» con la Decápolis, lo cual tiene más sentido, ya que algunas ciudades de la Decápolis limitaban de hecho con el lago galileo: sin duda Hipos, probablemente también Gadara[14]. Pero Gerasa era sólo una ciudad entre otras. La segunda incongruencia se encuentra en Mc 7, 31: Jesús «pasó por Sidón y llegó al lago de Galilea atravesando la Decápolis», lo cual tiene tanto sentido como viajar de Madrid a Roma pasando por París y Viena. Generalmente se consideran las dos incongruencias geográficas como indicio evidente de que el autor del evangelio de Marcos no conocía Palestina. Pero ¿con esto está dicho todo? Hay diversos modos de abordar las dos incongruencias geográficas:

En primer lugar cabe el intento de demostrar que tales incongruencias son compatibles con la realidad. A propósito de Mc 7, 31, F. G. Lang ha señalado que Damasco pertenecía a la Decápolis (Plinio, *nat. hist*. V, 16, 74), y Damasco y Sidón tuvieron frontera común en los primeros años 30 (*ant* 18, 153); esto permite imaginar una ruta desde Sidón, pasando por Damasco (= Decápolis), al mar galileo[15]. Más difícil es tal demostración en Mc 5, 1ss. Habría que postular (sin documentos) que Gerasa era considerada en el siglo I como la ciudad principal de la Decápolis, de forma que todo su territorio podía denominarse «tierra de los gerasenos»; la ciudad cercana al lago tendría que ser otra localidad de la Decápolis. Sería más fácil hacer tal interpretación «realista» en favor de «Gadara». Esta ciudad tuvo posiblemente acceso al lago. Pero «Gadara» es lectura fácil; «Gerasa», como *lectio difficilior*, ha de considerarse como variante más originaria.

14 El territorio urbano de Gadara estaba quiza separado del lago por la ciudad de Hipos, pero hay dos indicios en favor de un acceso directo (¿temporal?) al lago 1 Estrabón habla de un ἐν τῇ Γαδαριδι ὑδωρ (*Geogr* XVI, 2, 45), y se refiere probablemente al lago galileo 2 La ciudad de Gadara acuñó monedas que representan a menudo un barco (E Schurer, *History* II, 136) Se muestra escéptico M Avi-Yonah, *The Holy Land*, Grand Rapids 1966, 174

15 F G Lang, *«Uber Sidon mitten ins Gebiet der Dekapolis»* ZDPV 94 (1978) 145-160

En segundo lugar cabe el intento de considerar las particularidades geográficas del evangelio de Marcos como «errores típicos» de unos tiempos sin mapas precisos, ya que encontramos errores y desvíos parecidos en la literatura de la época. El extraño itinerario de Mc 7, 31 no suena tan extraño si uno lee la descripción de Fenicia en Plinio el Viejo (*nat. hist* V, 17, 75-78): describe Tiro, Sarepta y Sidón, en este orden; la descripción gira luego bruscamente tierra adentro. Detrás de Sidón está el Líbano y frente a él el Antilíbano, «post eum introrsus Decapolitana regio praedictaeque cum ea Tetrarchiae et Palestines tota laxitas (detrás de él, tierra adentro, está el territorio de la Decápolis, y con él las tetrarquías antes mencionadas y toda la extensión de Palestina)» (§ 77). También aquí tenemos una «línea arqueada» que cabe comparar con Mc 7, 31 si se yuxtaponen las estaciones más importantes:

Plinio *nat hist.* V, 17, 77	Mc 7, 31
Tiro	Tiro
Sarepta	
Sidón	Sidón
Líbano	
Antilíbano	
Decápolis	Decápolis
Tetrarquías	mar de Galilea
Palestina	

¿Esta coincidencia es un azar? ¿o era costumbre describir el país en forma circular? ¿corresponde Mc 7, 31 a un «modelo descriptivo»?[16]. Podemos señalar errores de geógrafos antiguos similares a los de Mc 5, 1ss. Así, Tolomeo, *Geogr.* V, 15, distingue expresamente entre Samaria y Judea; pero incluye «Sebaste» entre las ciudades judías.

16 Podemos seguir preguntando ¿desde qué perspectiva viene esta «descripción» del espacio siro-palestino? Plinio el Viejo dedicó su *Historia natural*, el año 77 d C , al príncipe Tito (*praef* 3), posiblemente (no es seguro) le había acompañado por algún tiempo en su campaña de Palestina. Los años 68-69 fue subgobernador de Siria Al despedirse, los habitantes de Arad le homenajearon con una inscripción (OGIS II, 586), aunque las letras deben completarse para leer su nombre Probablemente Plinio el Viejo conoció, por tanto, Siria y Palestina si combinamos los datos biográficos fragmentarios como K Sallmann, *Plinius*, en KP 4, 928-937, *ibi* col 929 Habría contemplado entonces Palestina predominantemente desde una perspectiva norte

En tercer lugar cabe preguntar si las «temeridades» geográficas no significan una negligencia consciente con la que Mc quiere «integrar» alusivamente un territorio importante para él en el relato de la historia de Jesús. Sorprende que sus dos «errores» geográficos (1) tengan que ver con el país sirio, vecino de Palestina, (2) preparen el camino del evangelio hacia los paganos, y (3) figuren en pasajes donde más cabe esperar intervenciones redaccionales: al comienzo y al final de una perícopa. Aunque Mc los hubiera heredado, habría podido modificarlos fácilmente. ¿Se salta aquí Mc la «lógica geográfica» de la narración para involucrar al país de sus comunidades? El evangelio de Mateo menciona también una vez a «Siria» (Mt 4, 24), donde suponemos emplazadas a las comunidades mateanas. Y el evangelio de Juan involucra alusivamente a la diáspora, quizá como lugar del evangelio (cf. Jn 7, 35; 12, 20s). Lo mismo podría ocurrir con el evangelio de Marcos. Si éste surgió en uno de los territorios sirios vecinos —en Calcis, Damasco o el valle meridional del Orontes, por ejemplo—, el gran rodeo de Jesús por Sidón y la Decápolis en Mc 7, 31 llevaría a la proximidad de la patria de la comunidad de Marcos. Llamar «país de los gerasenos» a la Decápolis meridional sería también comprensible. Si se viaja del norte hacia el sur, la gran ruta conduce a Gerasa. Esta ciudad de caravanas y de comercio era la meta de muchos viajes[17]. Esto explica quizá por qué podía representar a toda la Decápolis: el que viajaba a la Decápolis, viajaba de hecho al «país de los gerasenos».

Las inexactitudes geográficas del evangelio de Marcos no contradicen por tanto la hipótesis de su aparición en territorio sirio próximo a Palestina. Las inexactitudes pueden obedecer menos al desconocimiento que al deseo de mencionar en el evangelio los territorios sirios próximos a Palestina. La aparición de una «sirofenicia» (Mc 7, 26) podría también explicarse así: caso de que la comunidad de Mc tuviera su origen en Siria, pudo ver en la atención que Jesús dedica a la sirofenicia un preparativo para la entrada del evangelio. Sin embargo, el término «sirofenicia» suele considerarse como argumento contra la localización del evangelio de Marcos

17 Cf M Rostovtzeff, *Caravan Cities*, Oxford 1932, 55ss Sobre la red viaria romana, cf la ilustración de M Avi-Yonah, *Holy Land*, 187, donde se constata que Gerasa era accesible desde Escitópolis, desde Damasco/Adra y desde Filadelfia No obstante, la calzada principal partía de Filadelfia y llegaba a Damasco pasando por Bostra, sin tocar Gerasa Sobre las calzadas que partían de Gerasa, cf S Mittmann, *Beitrage zur Siedlungs- und Territorialgeschichte des nordlichen Ostjordanlandes*, Wiesbaden 1970, 152-163 El autor rechaza la hipótesis de una calzada romana directa desde Gerasa a Bostra (p 162s)

en Siria[18] Primero, el término presupone la distincion entre sirofenicios y libofenicios (cf Diodoro 10, 98, 7 con Diodoro 20, 55, 4) y, en consecuencia, un punto de vista local que permite considerar ambos territorios como fenicios Segundo, los documentos mas antiguos en favor del termino *syrophoenix* proceden de escritores latinos del siglo II a C (Lucilio, *Satiras* frag 496s) y del siglo I d C (Juvenal, *sat* 8, 158-162, Plinio el Viejo, *nat hist* VII, 201) Pero el tema es susceptible de otra interpretación

1 La palabra latina *syrophoenix* es probablemente un préstamo del griego y no fue acuñada en consecuencia por los romanos Estos, en efecto, hablaron generalmente de «púnicos» (*poeni*), pero tomaron de los griegos el nombre de «fenicios» para el pueblo originario de los púnicos, que habitaba en oriente Plinio el Viejo emplea ambas denominaciones indistintamente *phoenices* (*nat hist* VII, 192, 195, 197, 208s) y *poeni* (VII, 199) *Syrophoenix* es, en todo caso, una formacion verbal griega, y ademas «libofenicios», la oposicion implícita a «sirofenicios», aparece por primera vez en el escritor griego Diodoro de Sicilia (Diodoro 20, 55, 4) Los documentos literarios mas antiguos en latín sugieren así una prehistoria del término en griego de la que no existen ya documentos

2 Los primeros documentos latinos emplean a veces el termino *syrophoenix* en sentido peyorativo Se advierte en ellos el desprecio hacia los orientales, así, podemos leer en las sátiras de Lucilio «Y este condenado, este sirofenicio, ¿qué solia hacer entonces?» (frag 496s) Lo mismo vale para las satiras de Juvenal (*sat* 8, 158-162)

> «Pero si quiere pasar toda la noche en la taberna, le asalta el sirio (sirofenicio), que chorrea de la pletora de balsamo El, el sirio (sirofenicio) que vive y se aloja en la puerta de Idumea El hostelero saluda gentilmente a su huesped tratandolo de señor y rey, lo mismo que Ciane, en ropa ligera, con la botella de consumicion»

Hasta el Luciano oriundo de Siria deja entrever su menosprecio hacia los «sirofenicios» orientales, en contraste con los pueblos occidentales civilizados, cuando escribe que el dios Baco «ni siquiera es griego por parte materna, sino hijo de la hija del mercader sirofenicio Cadmo» (*DeorConc* 4) De este menosprecio greco-romano hacia los orientales no se trasluce nada en Mc 7, 24ss Al

18 Asi especialmente M Hengel, *Entstehungszeit* 45, K Niederwimmer, *Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums* ZNW 58 (1967) 172-188, *ibi* 182

contrario, la sirofenicia es identificada sin reparo con una «griega». Esta identificación sería más comprensible desde la perspectiva de la gente llana de oriente (o procedente de allí) que desde la perspectiva de lectores romanos.

3. En los dos primeros siglos d. C. no consta documentalmente que el término «sirofenicio» implique el antagonismo «libofenicio-sirofenicio». Plinio el Viejo presenta a los sirofenicios como inventores de la balista y la honda (*nat. hist.* VII, 201) en un largo catálogo de inventos que atribuye a distintos individuos o pueblos. En ella figura seis veces «Fenicia», como país inventor del alfabeto (VII, 192), de las canteras (VII, 195), de la prospección del oro (VII, 197), del comercio (VII, 199), de la barca (VII, 208) y de la navegación astral (VII, 209). No establece ninguna diferencia entre ellos y los *syrophoenices* (VII, 201). El cambio de *phoenices* a *syrophoenices* no obedece a un nuevo contexto geográfico. A mediados del siglo II d. C., Justino emplea el término «Sirofenicia» sin referirse a Africa. Distingue más bien comarcas de oriente cuando escribe: «Ninguno de vosotros puede negar que Damasco era y es parte del país árabe, aunque ahora esté asignado a la denominada Sirofenicia» (*Dial.* 78). Un papiro egipcio de la primera mitad del siglo II d. C. que describe el culto a Isis bajo diversos nombres, ofrece sin duda una perspectiva local oriental: Isis es llamada «entre los indos, Maya; entre los tesalios, Selene; entre los persas, Latina; entre los magos, Core o Tapseusis; en Susa, Nania; en Sirofenicia es una divinidad (ἐν Φοίνικι Συρ[ε]ίκε θεός) (P. Oxy. 1380)[19].

4. El año 195 d. C. Siria quedó dividida después del triunfo de Septimio Severo sobre C. Pescennio Níger, que se había hecho proclamar emperador en Antioquía[20]. El norte se llamó desde entonces *Syria Coele*, y el sur, *Syria Phoenice*. Estos nombres conectan con una tradición autóctona. Septimio Severo había militado antes en Siria y estaba casado desde el año 185 con la hija de un sacerdote, Julia Domna, natural de Emesa, que estuvo a su lado en todas las campañas. Cuando Justino utiliza ya hacia 150-160 d. C. el término «Sirofenicia» para designar la Siria meridional, se trata quizá de la misma tradición onomástica que bajo Septimio Severo se convirtió en denominación oficial de la provincia[21]. Después del año

19 El hecho de que el termino *syrophoinix* no figure en los papiros egipcios no demuestra la impronta «occidental» del mismo (discrepa M Hengel, *Entstehungszeit*, 45, n 164) Porque el término «sirofenicia» sí figura en los papiros

20 Cf G Winkler, *Septimius Severus*, en KP V, 123-127

21 Otra explicación da E Honigmann, Συροφοινικη, en PRE IV, A, 2 (1932), col 1788s como el nombre de «sirofenicia» solo es pensable despues de la formación de la

195 d. C. parece que el término «Sirofenicia» se difundió rápidamente: dos de los documentos encontrados en el *Volubilis* mauritano, al extremo occidental del reino, son de fecha posterior al año 194 d. C. Otro documento sobre *Syria Phoenicia* (CIL VI, 228) procede de la época de los Severo[22].

La «sirofenicia» de Mc 7, 26 es posiblemente el primer documento de un término corriente también en Siria, utilizado para distinguir entre la Siria meridional y septentrional. Es interesante ver dónde sitúa el sirio Taciano (según el *Diatessaron* árabe XX, 25s) a la sirofenicia. Escribe en esta «armonía de los evangelios»: «Y al (mismo) tiempo oyó hablar de él una mujer cananea, (cuya) hija tenía un espíritu impuro. Y aquella mujer era una creyente de Homs, en Siria»[23].

Otro indicio local que apunta a la vecindad de Palestina podría ser la equiparación de dos λεπτά con un *quadrans* en Mc 12, 42[24], aunque para muchos es un argumento en favor del origen romano del evangelio de Marcos: al lector se le explica un término griego en lenguaje latino[25]; se trata, además, de un «terminus technicus» para designar la moneda más pequeña del sistema monetario romano y que, como toda moneda menuda, tenía una difusión meramente local. Es verdad que el *quadrans* no llegó como moneda hasta oriente[26], sino como palabra foránea. Aparece en el Talmud[27] y en el evangelio de Mateo, concretamente como término para designar el valor pecuniario mínimo: un deudor tiene que pagar su deuda hasta el último *quadrans* (Mt 5, 26). La difusión del térmi-

provincia «Syria Phoenice» el año 195, lo que figura en Justino, *Dial* 78, es una interpolacion posterior

22 J -M Lassere, *Ubique Populus*, Paris 1977, 398s, aporta cuatro documentos de Volubilis, en Mauritania, en favor de «Syrophoenix» o «Syraphoenix», a dos de los cuales aribuye una fecha posterior al 194 y, por tanto, a la división de Siria En los otros dos no hay datos cronológicos

23 Citado según E Preuschen, *Tatians Diatessaron aus dem Arabischen ubersetzt*, Heidelberg 1926, 127

24 A veces se supone también que Mc 12, 42 equipara un *lepton* con un *quadrans*, ya que leemos ὅ ἐστιν y no ἅ ἐστιν y la comparación de Mt 5, 26 (*quadrans*) y Lc 12, 29 (*lepton*) mostraría la identidad de ambos. Cf el debate en F Madden, *Jewish Coinage*, 296ss

25 Cf Th Zahn, *Einleitung in das Neue Testament* II, Leipzig ²1900, 241s, 251 W M Ramsay, *On Mark 12, 42* ET 10 (1898-1899) 232 y 336, defendió este argumento contra las objeciones de F Blass, *On Mark 12, 42 and 15, 16* ET 10 (1898-1899) 185-187 y 286s (que no he podido consultar) Actualmente ha acogido el argumento B Standaert, *L'Evangile selon Marc Composition et Genre litteraire*, Nijmwegen 1978, 471, y M Hengel, *Entstehungszeit*, 44

26 Sobre la difusión del *quadrans*, cf H Chantraine, *Quadrans*, en RE XXIV, 649-667, espec 663s el *quadrans* fue acuñado también en Sicilia, Hispania y Galia

27 Por ejemplo, bQuid 12a, cf. P Billerbeck, *Kommentar* I, 292

no *quadrans* sin circulación de la moneda se puede explicar teniendo en cuenta que en muchas provincias la moneda local de cobre ejercía la función del *quadrans*... y a veces adoptaba su nombre[28] En Palestina eran las monedas del gobernador las que tenían un peso promedio algo menor que el *quadrans* romano.

Ahora bien, hay en el sistema monetario de Palestina una particularidad[29] que Mc 12, 42 podría explicar: junto a las monedas de los gobernadores (con peso promedio de 2, 08 g)[30] hay monedas extraordinariamente pequeñas de la época asmonea tardía y protoherodiana, con la mitad de peso: el peso medio de este tipo mínimo de moneda acuñado bajo Herodes era de 0, 89 g[31]. Estas monedas seguían en curso después de la época de Herodes I. La literatura rabínica hace referencia a ellas; las denomina *perutah*. Un *quadrans* era un cuarto de as, y una *perutah* tenía una octava parte del valor de un as: «¿Cuánto es una *perutah*? Un octavo del as itálico» (mQuid I, 1). Hay indicios de que los experto rabínicos, en sus debates sobre el valor de la *perutah*, utilizaban como punto de referencia un sistema monetario que ya no regía para ellos, pero que estaba aún difundido en el siglo I[32].

Estas pequeñas monedas palestinas, de las que dos sumaban un *quadrans*, eran un residuo de la era prerromana, resultado de una conjunción de tradiciones monetarias locales e imperiales. Parece que se difundieron sobre todo en territorios gobernados por príncipes herodeos: en el norte de Palestina. Se difundieron especialmente en la época en que circulaban aún las monedas de Herodes I, antes por tanto del año 70 d. C. Su conversión al sistema monetario romano era de especial relevancia en lugares donde había que cambiar constantemente la pequeña moneda local por el sistema monetario imperial: en la provincia. En Roma, el *quadrans* era por definición la moneda más pequeña. Plutarco lo atestigua para su tiempo: «Los romanos llaman *quadrans* a las monedas más peque-

28 Cf K Regling, *Lepton*, en F v Schrotter (ed), *Worterbuch der Munzkunde*, Berlin-Lepzig 1930, 350s, y H Chantraine, *Quadrans*, 660 «Así, el κοδραντης = *quadrans* del nuevo testamento no era quiza otra cosa que la calderilla acuñada en Judea bajo la soberanía romana»

29 Cf D Sperber, *Palestinian Currency Systems During the Second Commonwealth* JQR 56 (1966) 273-301, y E Schurer, *History* II, 66 n 208

30 Calculado a base de las indicaciones de Y Meshorer, *Jewish Coins*

31 D Sperber, *Palestinian Currency*, 300

32 Es la tesis de D Sperber, *Palestinian Currency*, 283 « our texts are referring to earlier monetary systems, no longer in use during the time of their traditionaries, but of crucial legal importance They were local Palestinian systems (for they are mentioned in the Mishna) in use before the introduction of Roman currency into Palestine (hence the pruta)»

ñas» (Plutarco, *Cic.* 99, 5). Para lectores romanos, la existencia de monedas menores que el *quadrans* habría requerido una explicación[33].

Llegamos al siguiente resultado: entre la hipótesis de un origen romano y la de un origen sirio del evangelio de Marcos, hay a mi juicio más indicios en favor de su origen en oriente. El colorido ambiental, el lugar acorde con la historia de la tradición e indicaciones geográficas se explican mejor situando su génesis en la parte meridional de Siria: en lo que más tarde se llamó oficialmente «Sirofenicia». Hacía allí parece apuntar el imaginario viaje de Jesús (Mc 7, 31). Galilea y Cesarea de Filipo caían relativamente cerca como lugar de la primera confesión de los discípulos (Mc 8, 27-30); Jerusalén y Judea, en cambio, caían lejos. Allí encontramos esas sinagogas y sanedrines, reyes y gobernadores que en Mc 13, 9 forman el campo conflictivo de la comunidad de Mc. Será determinante saber si en este trasfondo local podemos comprender mejor la situación histórica del evangelio de Marcos. Antes de abordar más a fondo esta cuestión, volvamos a Mt y Lc.

El evangelio de Mateo ofrece indicios de que mira a Palestina desde el este. Lo más significativo es su uso constante de la expresión πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Esta expresión suele significar en el antiguo testamento la tierra situada al este del Jordán, pero su significado depende, obviamente, de la perspectiva. Así lo indica ya el frecuente añadido «al este» (Jos 13, 27; 13, 32; 1 Crón 6, 63) o «al oeste» (Jos 5, 1). Además, la expresión absoluta «al otro lado del Jordán» designa inequívocamente el país «al oeste del Jordán» (Dt 3, 20; Jos 9, 1; 12, 7; Jdt 1, 9). Cuando Mateo dice «al otro lado del Jordán» significa también, a mi juicio, «al oeste del Jordán». Conviene yuxtaponer primero los tres pasajes:

Mt 4, 15s «País de Zabulón y país de Neftalí, camino del mar, al otro lado del Jordán, Galilea de los paganos. El pueblo que habitaba en tinieblas vio una luz grande; a los que habitaban en tierra y sombra de muerte una luz les brilló» (= Is 8, 23–9, 1)[34].

33 O Roller, *Munzen, Geld und Vermogensverhältnisse in den Evangelien*, Karlsruhe 1929 (= 1969), 28, pretende incluso que el evangelio de Marcos fue escrito bajo Claudio en Roma, «en todo caso antes de Nerón, que empezó a reinar cuando ya había desaparecido el *quadrans* para ser sustituido de nuevo por el dracma, por eso cabe situar la aparición del evangelio de Marcos, lo más tarde, a finales de los años cuarenta o principios de los cincuenta» La premisa es aquí errónea Nerón hizo acuñar «cuadrantes», cf H. Chantraine, *Quadrans*, 659s Se acuñaron hasta el siglo II inclusive

34 En Is 8, 23, «derek ha-yam» puede significar 1 «al oeste» como orientación; 2 una región geográfica en la costa del mar Mediterráneo o del lago de Genesaret; 3 una

Mt 4, 25 «Le seguían multitudes venidas de Galilea, Decápolis, Jerusalén, Judea y del otro lado del Jordán».

Mt 19, 1 «Cuando terminó estas palabras, pasó Jesús de Galilea al territorio de Judea, al otro lado del Jordán».

Mt 19, 1 es inequívoco, ya que localiza Judea «al otro lado del Jordán». Mt 4, 15s es una cita. Es posible que el evangelista la recogiera sin asociar con ella unas ideas geográficas precisas. Pero es seguro que identifica el «mar» con el lago galileo, pues poco antes escribe que Cafarnaún está junto al «mar» (4, 13). La expresión «al otro lado del Jordán» debe entenderse atributivamente, como determinación más concreta de «camino del mar». Entonces, el «otro lado del Jordán» estará al oeste del Jordán. Así lo indica también el hecho de que Mateo sitúe el país de «Zabulón y Neftalí», como la «Galilea de los paganos», al oeste del Jordán. Porque la Galilea de los paganos es la Galilea mencionada inmediatamente antes en Mt 4, 12, que comprende Nazaret y Cafarnaún y se identifica con Zabulón y Neftalí (4, 13). Mt 4, 25 requiere otra valoración. Mientras «el otro lado del Jordán» tiene un uso atributivo en 4, 15 y 19, 1, la expresión aparece aquí coordinada a otros sustantivos en forma equivalente y constituye un término autónomo. Al estar junto a Judea, podría designar la comarca de «Perea». Es posible, pero menos probable, que «al otro lado del Jordán» signifique en 4, 25: «Jerusalén, Judea y todos los otros territorios del otro lado (es decir, al oeste) del Jordán», como Idumea, que Mateo leyó en Mc 3, 8, pero omite en este pasaje. Habría que recordar entonces Jdt 1, 9, donde Nabucodonosor despachó embajadores «a todos los que habitaban en Samaria y sus ciudades y al otro lado del Jordán, hasta Jerusalén, Batanea, Jelús, Cadés y el río de Egipto».

De ser correctas estas observaciones, hemos de situar al evangelista al este o al nordeste de Palestina[35].

Es frecuente situar la génesis del evangelio de Mateo en Antioquía. Por una parte, el primer testimonio seguro sobre el mismo se encuentra en Ignacio de Antioquía, el año 110 d. C. aproximadamente (IgnEsm 1, 1). Por otra, el encuentro de la teología judeocristiana con la teología paga-

provincia del imperio asirio (así E Forrer, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*, Leipzig 1921, 59s), 4 una vía a lo largo del mar Mediterráneo o del lago de Genesaret Esta ultima posibilidad parece descartable, sólo en la edad media consta la existencia de una calzada denominada *Via maris*, cf Z Meshel, *Was There a 'Via Maris'?* IEJ 23 (1973) 162-166

35 Comparte esta tesis H D Slingerland, *Transjordanian Origin*, 18-28, apoyado en Mt 19, 1

nocristiana encaja en la historia y estructura de esta comunidad[36] Sin embargo, ninguno de los dos argumentos es concluyente, a mi juicio

1 Razones solidas indican que la *Didajé* presupone tambien el evangelio de Mateo (cf Did 8, 2, 11, 3, 15, 3-4)[37] La *Didaje* apareció probablemente en Siria, pero desde luego no en Antioquía, ya que la escasez de agua sobreentendida en Did 7, 2s es impensable a orillas del Orontes, y las circunstancias campesinas y de pequeña ciudad de la *Didajé* apenas cuadran a una ciudad tan grande como Antioquía Ahora bien, el evangelio de Mateo está sin duda teologicamente más cerca de la *Didajé* que del obispo antioqueno Ignacio, cuyas paradojas abstractas no se ajustan en absoluto al evangelio de Mateo Por eso cabe preguntar si el evangelio de Mateo no está asimismo mas próximo social y localmente a la *Didajé* y, por tanto, al interior de Siria, pero no a la gran urbe de Antioquía[38]

2 El evangelio de Mateo muestra huellas de un debate en torno a la misión pagana (cf Mt 10, 6, 15, 24) Pero la comunidad antioquena aparece siempre en la historia del cristianismo primitivo como defensora de la misión pagana (Hech 15, 1, Gál 2, 11ss), esto significa que la posicion judeocristiana estricta se encontro con una comunidad que ya está abierta al cristianismo de origen pagano Pero en el evangelio de Mateo parece que se produce el fenómeno inverso una comunidad antes rígidamente judeocristiana se abre con el tiempo a los paganos y expone este proceso de aprendizaje en forma de un evangelio tambien Jesús se dirigió primero a los judíos, y sólo después de pascua envió los discípulos a los paganos

3 Sobre una ciudad menor de Siria cabe hacer, además, la siguiente observacion· sólo Mt menciona (5, 41) determinadas prestaciones obligatorias para los soldados Una inscripción hallada en la siria Hama con un edicto del emperador Domiciano (81-96 d C) arroja luz sobre el problema concreto[39] Domiciano confirma aquí que las ciudades no estaban obligadas a prestar animales de tiro para el correo estatal Es de suponer que la prestacion obligatoria de servicios en el transporte publico era más onerosa para las localidades pequeñas que para la gran ciudad

La hipótesis de Siria como lugar de origen explica mejor por qué Mt puede hablar, exactamente como Mc, de un «mar de Galilea» (4, 18, 15, 29). el gran mar está lejano para Mt Pero él lo conoce: Mt 23, 15 echa en cara a los fariseos y escribas que recorren «mar y tierra» (en este orden) para hacer prosélitos. El texto parece referirse al mar Mediterráneo; pero no trata de indicar un lugar

36 Cf la fundamentacion detallada del origen antioqueno en B H Streeter, *The Four Gospels*, London 1924, 500-527, y ahora en J Zumstein, *Antioche*, 122-138

37 Cf K Wengst (ed), *Didache*, 24-32

38 G Schollgen, *Die Didache ein fruhes Zeugnis fur Landgemeinden?* ZNW 76 (1985) 140-143, demuestra que la *Didaje* tampoco aparecio en una aldea sino en una ciudad provincial media

39 Cf R Monteverde-C Mondesert, *Deux inscriptions de Hama* Syria 34 (1957) 278-287, *ibi* 279ss

concreto; es una expresión sintética para designar el ancho mundo. Mt 18, 6 añade un πέλαγος al modelo de Mc: los escandalosos merecen ser ahogados en el «fondo del mar» o «del lago». El término πέλαγος sólo aparece, aparte este pasaje, en Hech 27, 5 con el significado de mar abierto. El texto de Mt no menciona ningún lugar concreto. Si imaginamos la comunidad mateana alejada del mar, la amenaza de castigo extremo aparece como aquello que es: una amenaza totalmente irreal.

El mar Mediterráneo no está, después de todo, fuera del horizonte de la comunidad mateana, pero apenas pertenece a su mundo vital concreto. Es significativo que el «mar» adquiera en el evangelio de Mateo una transparencia simbólica: el relato de la tempestad habla de la comunidad amenazada. Los discípulos «siguen a Jesús» cuando sube a la barca (difiere Mc). Como ellos, todos los fieles sienten a la vez la amenaza y la protección cuando siguen a Jesús (Mt 8, 23-27)[40].

Se advierte en el evangelio de Mateo, generalmente, un cierto «desplazamiento oriental» de la perspectiva: los relatos de infancia, que en Lc abren la mirada al gran mundo comprendido entre Roma y Jerusalén, incluyen en Mt oriente (2, 1-12) y Egipto (2, 13-15). Parece lógico representarnos al autor en medio de estos territorios, es decir, en Siria. Cuando narra el viaje de los magos a Judea, lo hace posiblemente desde su perspectiva: también para él y su comunidad, la estrella se detuvo sobre Belén, al (sur)oeste. Igualmente parece formulada desde la perspectiva de su comunidad la afirmación de que se hablaba de Jesús en «toda Siria», como refiere 4, 24 desviándose del modelo de Mc[41].

En Lc, las referencias al viento de Palestina permiten una localización en términos generales. Lucas da por sentado en 12, 54-56 que el viento del oeste trae lluvias; y el viento del sur, calor: «Cuando sopla el sur, decís: 'Va a hacer bochorno, y lo hace'» (12, 55). Pero en Palestina, el que traía bochorno era sobre todo el viento del este; sin embargo, en el área mediterránea, al oeste de Palestina, era el viento del sur. El autor de la doble obra lucana no parece estar familiarizado con las circunstancias palestinas[42]. El tema es

40. Cf. G. Bornkamm, *Die Sturmstillung im Matthäusevangelium*, en G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held (eds.), *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1), Neukirchen [4]1965, 48-53.

41. Así interpreta Mt la expresión «toda la comarca circundante de Galilea» de Mc 1, 28. Para él, τῆς Γαλιλαίας no es un genitivo epexegético, sino posesivo. Se refiere a la comarca circundante de Galilea. Equiparó esta comarca con Siria. Mt 9, 26 traduce la expresión de Mc 1, 28 con otra muy diferente: «por toda aquella comarca».

42. Esta conclusión extrajo ya C. C. McCown, *Gospel Geography*, 16, algo que se

complicado. Por una parte, la dirección física del viento no siempre se identifica con su etiquetado lingüístico. El «viento del este» de la Biblia es en realidad un viento del sur. Por otra parte, el factor meteorológico tampoco es unívoco: en algunas zonas de Palestina se percibe a veces un viento cálido del sur[43].

Lo cierto es que, dentro de tradición de la biblia hebrea, el viento del este (*rua' qadim*) trae el calor sofocante: las espigas del sueño del Faraón son agostadas por el viento de levante (Gén 41, 6. 23.27). Las plantas se secan tan pronto las azota el «viento de levante» (Ez 17, 10; cf. 19, 12). Jonás cae en desesperación por un abrasador «viento del este» (Jon 4, 8). Observaciones meteorológicas muestran que este viento de levante procede a menudo del sureste: del desierto arábigo. La rosa de los vientos del Henoc etíope (76, 5-13) también hace llegar vientos abrasadores del este-sureste y del sur-sureste (cf. *infra*). No sería impensable que alguien llamara a este viento del sureste «viento del sur», especialmente si coincidía con el uso lingüístico de otro espacio mediterráneo, porque allí sea sobre todo el «viento del sur» el que traiga el calor sofocante, cuando transporta aire cálido del Sáhara[44].

Es significativa a este respecto la traducción griega del antiguo testamento. Apareció en Egipto. Allí es conocido el *hamsin* cálido del sur. Por eso los LXX, o bien traducen el «viento del este» del texto hebreo como «viento abrasador», sin indicar el punto cardinal (ἄνεμος ὁ καύσων, cf. LXX Ez 19, 12; 17, 10; Jon 4, 8; Os 13, 15), o hacen del «viento del este» hebreo un «viento del sur» (así en Ex 10, 13; cf. Ex 14, 21; Job 38, 24; Sal 78, 26; Ez 27, 26). Filón de Alejandría, en su comentario a Ex 10, 13, describió este viento del sur cálido de Egipto desde su propia experiencia:

> «Por eso un viento del sur fuerte, que arrecia día y noche en extensión y fuerza, resulta ya un gran castigo, porque es seco, pro-

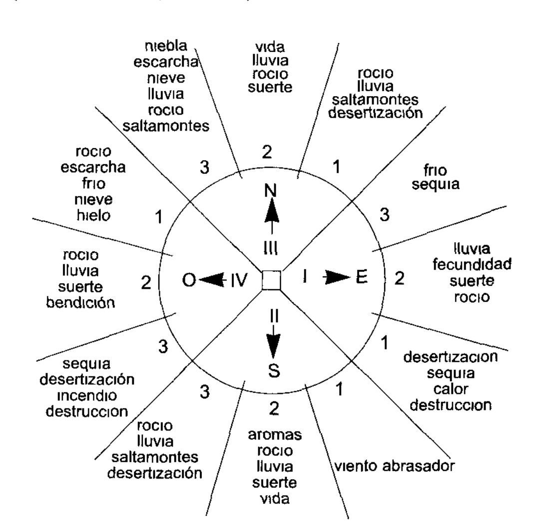
olvida a menudo W Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin [5]1969, 273, califica erroneamente Lc 12, 55 como una «atinada observación meteorológica»

43 Sobre las particularidades eólicas de Palestina, cf F M Abel, *Geographie de la Palestine* I, Paris 1933, 117-121, E C A Riehm (ed), *Handworterbuch des Biblischen Altertums* II, Leipzig 1884, 1759-1761, y D Schenkel (ed), *Bibel-Lexikon* V, Leipzig 1875, 666-668

44 Sobre el uso linguistico antiguo, cf *Notos,* en *Kleiner Pauly* IV, 168 La antiguedad conoció tres tipos de viento del sur el invernal, que traia lluvias y tormenta e hizo zozobrar la nave de Pablo (Hech 27, 14-44), un «viento del sur» suave que despejaba el cielo tras el final del invierno y empujó la nave de Pablo durante dos días desde Regio a Puteoli (Hech 28, 13), y el temido y polvoriento siroco, el «pestilens Africus», que soplaba desde los ardientes desiertos norteafricanos Lc 12, 55s se refiere a este último El evangelio de Lucas y los Hech indican que Lc conocía de cerca las particularidades eólicas del área mediterránea al oeste de Palestina

duce dolor de cabeza, daña al oído y puede provocar malestar y ansiedad, sobre todo en Egipto, situado en la parte meridional, donde se produce el giro de los astros luminosos, de suerte que con su movimiento atraen el calor del sol y todo arde» (*vita Mosis* I, 120).

Este *hamsin* puede resultar desagradable al sur de Palestina y en la llanura costera. Viene raras veces directamente del sur, más a menudo del sur-suroeste. Job 37, 17 lo menciona. En la montaña de Palestina es menos fuerte; allí el clásico viento abrasador es el «levante»[45]. La rosa de los vientos del Henoc etíope señala, pues, correctamente las circunstancias anemónicas del viento de Palestina cuando hace llegar los vientos abrasadores tanto del sureste como del suroeste (cf. Henet 76, 5.7-13)[46].



45 E Wirth, *Syrien Eine geographische Landeskunde*, en *Wissenschaftliche Landerkunde* IV/V, Darmstadt 1971, 85 «En determinadas condiciones sobre todo en primavera (de febrero hasta mayo) y en la parte calida de una zona de bajas presiones, un aire sahariano trópico-continental avanza hasta Siria Este viento sur fuerte, seco y abrasador, llamado *samum* o *hamsin*, es temido en toda Siria Trae fuertes y sorprendentes subidas de la temperatura para los observatorios de la costa » En el resto del mar Mediterráneo, este viento siroco recibe el nombre arabe de *sharkija* (= viento del este) La adopcion del término siroco para designar el viento del sur calido, aunque *sharkija* significa propiamente viento del este, ilustra muy bien como el mismo fenomeno es asociado en las diversas regiones a diversos puntos cardinales Sobre la direccion de los vientos en la costa de Palestina, cf J Glaisher, *On the Direction of the Wind at Savona, Recorded Daily by Herr Dreher, in the Ten Years 1880-1889* (PEFQSt 1892), 226-250 El viento más frecuente en los meses de verano es, segun el autor, el suroeste

46 Esta rosa de los vientos esta tomada de S Uhlig, *Das Athiopische Henochbuch* (JSHRZ V/6), Gutersloh 1984, 654 Posee una estructura muy esquemática, como ha se-

¿Qué se sigue, por tanto, de la referencia al «viento sur» en Lc 12, 55 para la localización del evangelio? Desde luego, el evangelio difícilmente puede proceder del interior de Palestina o de Siria. Si fue escrito en la parte oriental, sería en todo caso en la franja costera. Cesarea no sería imposible[47]. Pero es más probable que Lucas mire a Palestina desde una perspectiva occidental[48].

Hay además otras razones para suponer una cercanía al mar Mediterráneo[49]. Lucas evitó siempre denominar «mar» al pequeño lago de Galilea. Utiliza la expresión más adecuada λίμνη (Lc 8, 22. 23.33). Los diecinueve pasajes con θάλασσα de Mc se reducen en él a dos (Lc 17, 1.6). En estos dos pasajes, el término «mar» no puede entenderse como indicación local concreta, sino genéricamente. El motivo del evangelista es claro: para él, el mar Mediterráneo es el mar por antonomasia. En su primera mención (Hech 10, 6) puede introducirlo como θάλασσα sin más precisiones. El θάλασσα en sentido absoluto coincide con el uso griego[50]. Está determinado además por la perspectiva más amplia de Lc: el autor del evangelio de Lucas es el único evangelista del que nos consta el conocimiento directo del gran mundo del mar Mediterráneo y de las ciudades mediterráneas. Así se desprende de las narraciones de Hech. Lo demuestra sobre todo el relato en primera persona de plural que comienza, no por azar, con un viaje por mar (Hech 16, 10ss). El autor intenta sugerir al lector, con este «nosotros», la inmediatez de un testimonio ocular, intento no logrado —con notables excepciones[51]— en la mayor parte de sus lectores histórico-

ñalado O Neugebauer, *The 'Astronomical' Chapters of the Ethiopic Book of Enoch (72-82)*, en *Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab Matematisk-fysiske Meddelelsere 40/10*, Kopenhagen 1981, 24ss Neugebauer hace notar que se trata de algo «far removed from empirical data» Pero el viento calido sur-sureste se sale claramente del esquema

47 Así H Klein, *Abfassungsort der Lukasschriften*, 477 El autor es, a su juicio, un «hombre de Cesarea»

48 Cf H Conzelmann, *El centro del tiempo*, Madrid 1974, 105 «Parece que todo el territorio es considerado desde ultramar»

49 Para lo que sigue cf mi artículo *«Meer» und «See» in den Evangelien Ein Beitrag zur Lokalkoloritforschung* SNTU 10 (1985) 5-25

50 Para Platon, θαλασσα puede ser simplemente el mar Mediterraneo (*Phaidon* 109b, 111a) Lo mismo vale para Elio Aristides (*Discurso de Roma* 16), pero tambien en autores judios encontramos este uso absoluto, cf 1 Mac 7, 1, 13, 29, 14, 5, 15, 1 11 y *bell* 1, 409 411 y *passim* Si para la antiguedad greco-romana el mar Mediterraneo pudo ser el «mar» por antonomasia, para los babilonios el «mar» era el golfo Persico (cf V Burr, *Nostrum mare*, 89)

51 A estas excepciones pertenece M Hengel, *Lukas*, 147-183 Hengel ha demostrado, a mi entender, que el autor de la doble obra lucana poseia conocimientos locales de Jerusalen, adquiridos presumiblemente en un viaje Esto no significa necesariamente que hubiera sido compañero de Pablo Muchos habían visitado el templo antes del año 70

críticos. Pero el «nosotros» deja en todo caso la impresión de que los viajes marítimos pertenecen al mundo vital del autor.

Si poseyéramos sólo su evangelio y no los Hech, podríamos conjeturar la perspectiva local de Lc, aunque sea sobre la base de unos indicios poco aparentes: sólo Lc incluye entre las catástrofes escatológicas la «angustia ante el estruendo del mar y el oleaje» (Lc 21, 25). Sólo en él acuden las personas a Jesús desde la «costa de Tiro y Sidón» (Lc 6, 17), como queriendo sugerir hasta dónde llegó la predicación cristiana[52]. Sólo Lc sustituye siempre «mar» por «lago». Desde el principio de su evangelio se adivina ya una perspectiva local más amplia: el relato comienza en Jerusalén. Refiere un edicto del emperador que afecta al «mundo entero» (Lc 2, 1), menciona Siria (2, 2) y diversos territorios palestinos (3, 1). Con el nombre de los emperadores Augusto y Tiberio evoca indirectamente Roma, la ciudad donde concluye la trama de los Hechos. En este sentido Lc confirma nuestra hipótesis: desde una perspectiva local ampliada, el lago de Genesaret no puede catalogarse ya como ϑάλασσα sino como simple λίμνη[53].

Esta diferenciación entre lagos y mar Mediterráneo se da también en algunos escritores judíos cuya obra o vida comporta una perspectiva local amplia. Josefo llama a los lagos palestinos λίμνη: el lago de Fiale (*bell* 3, 511), el lago Semeconitis (*bell* 3, 515; 4, 3; *ant* 5, 199), el lago de Genesaret (*bell* 2, 573; 3, 463 y *passim*); y el lago Asfaltitis (*ant* 1, 174; 4, 85; 9, 7.206; 15, 168 y *passim*); llama, en cambio, al mar Mediterráneo ϑάλασσα sin atributo (*bell* 1, 409.411; 2, 14; 2, 74 y *passim*).

En 1 Mac ocurre algo parecido. El autor reside probablemente en Jerusalén[54], pero dispone de un vasto horizonte local: la alianza de los judíos con los romanos y las disputas con los seléucidas abren todo el mundo mediterráneo oriental como escenario. El mar Mediterráneo es para él el «mar» (ϑάλασσα; cf. 1 Mac 7, 1; 13, 29; 14, 5; 15, 1.11); pero llama al lago de Genesaret τὸ ὕδωϱ τοῦ Γεννησαϱ (1 Mac 11, 67)[55].

52 Mc 3, 8, en cambio, se refiere sin duda al territorio de Tiro y Sidón que se extiende tierra adentro

53 Lc indica claramente su perspectiva local más amplia cuando hace decir a Pablo en Hech 26, 26 «Nada de esto ha sucedido en un rincon»

54. Cf. K D Schunck, *Das 1 Makkabaerbuch* (JSHRZ 1/4), Gutersloh 1980, 292

55 La palabra ὕδωϱ figura en F Josefo convertida en ὕδατα τῶν Γεννησαϱων (*ant* 13, 158), donde el historiador utiliza 1 Mac como fuente Pero también Estrabón (*Geogr* XVI, 2, 45 = GLAJJ I, 11s, p 298) y Dión Crisóstomo (= GLAJJ I, 251, p 539) hablan de ὕδωϱ

Estas analogías confirman que Lc escribe desde una perspectiva local más amplia. Escribe para lectores que no conocen bien Palestina. Sin embargo, es el único evangelista que recogió el nombre usual en Galilea: «(lago de) Genesaret» (Lc 5, 1). El evangelio de Marcos habla de «tocar tierra en Genesaret» (Mc 6, 53), pero no da a entender que los habitantes aplicasen el nombre a todo el lago. Este nombre es, por una parte, el más afín al hebreo *yam kinneret* o *kinnerot* (cf. Núm 34, 11; Jos 12, 3; 13, 27)[56], que los LXX traducen por θάλασσα Χεναρα Χενερεθ y Χενερωθ. Por otra parte, este término aparece en autores palestinos; así, en 1 Mac, como ὕδωρ Γεννησαρ (11, 67), y en F. Josefo[57]. Este afirma expresamente que el nombre era corriente entre los nativos; cf. καλεῖται Γεννησὰρ πρὸς τῶν ἐπιχωρίων (*bell* 3, 463). Pero también autores no judíos adoptaron el nombre. El testimonio más antiguo lo ofrece Estrabón (*ca.* 64 a. C. hasta 20-30 d. C.), que habla de λίμνη Γεννησαρῖτις (*Geogr.* XVI, 2, 16 = GLAJJ I, 112, p. 288). Plinio el Viejo († 79 d. C.) menciona un lago «quem plures Genesaram vocant» (*nat. hist.* V, 71 = GLAJJ I, 204, p. 469). Después desaparece el nombre en la literatura antigua no cristiana, para ser sustituido desde el siglo II por «lago de Tiberíades»[58].

¿Cómo se puede interpretar el caso del evangelio de Lucas? Por una parte, Lc escribe desde una perspectiva exterior y, por otra, es el único que registra el nombre autóctono del lago (con independencia de su modelo, el evangelio de Marcos). Este fenómeno se ajusta perfectamente a la conjetura de que Lc escribe fuera de Pa-

56 Probablemente en referencia a la ciudad (inexistente ya en la epoca del nuevo testamento) de Kinneret o Kinrot (Dt 3, 17, Jos 11, 2, 19, 35) F Josefo considera «Gennesar» como nombre de una comarca (*bell* 3, 506) Igualmente «Genesaret» (v l Gennesar) es en Mc 6, 53 una comarca, como indica el uso del termino χῶρα (Mc 6, 55) El tránsito del *yam kinneret* veterotestamentario a Gennesar aparece documentado en el targum *Onqelos*, donde el termino de Num 34, 11 es traducido por *yam ginnesar* Cf F M Abel, *Geographie*, 495 Es erroneo traducir Gennesar por «jardin de Osiris», como hace J R Harris, *Osiris in Galilee* ExpT 40 (1928-1929) 188-189

57 Cf F Josefo, *bell* 2, 573, 3, 463 506, 5, 15, *ant* 5, 84, 13, 158, 18, 28 36

58 La unica excepcion es Solino (siglo III d C) Se basa en Plinio Hace del lago «Genesara» un «lacus Sara» que distingue del «lacus Tiberiadis» (*Collectanea Rerum Memorabilium* 35, 3 = GLAJJ II, 449, p 418) No puede referir, por tanto, el nombre (mutilado) de Genesara al lago de Tiberíades, sino a un segundo lago Cuando el nombre de «lago Genesaret» aparece mas tarde en escritores cristianos, es por influencia de Lc 5, 1 Así, Eusebio emplea en el *Onomasticon*, junto al termino corriente en su tiempo de «lago de Tiberiades» (*Onom* 72, 20, 74, 14, 162, 4s), el de «lago de Genesaret» (*Onom* 58, 12, 120, 2) Jerónimo lo traduce en su version del *Onomasticon* 72, 20 por «stagnum Genezareth» Los relatos posteriores de peregrinos suelen aplicar al lago el nombre de la ciudad de Tiberíades, cf H Donner, *Pilgerfahrt ins Heilige Land Die altesten Berichte christlicher Palastinapilger (4 -7 Jahrhundert)*, Stuttgart 1979, 166s, 180, 184, 188, 200, 263s Hablan de «lacus Tiberiadis» o de «mare Tiberiadis»

lestina, pero conoció el país en un viaje a Jerusalén. No necesitó, para ello, haber sido compañero de viaje de Pablo. Es posible que conociera directamente todos los territorios mencionados en el relato en primera persona de plural, que fuese oriundo de la costa occidental de Asia menor, donde comienza el relato en «nosotros», y que al redactar su doble obra se encontrara allí donde finaliza dicho relato: en Roma. Todo esto es, sin embargo, una serie de meras presunciones.

Nuestros análisis sobre el lugar de origen de los evangelios arrojan los siguientes resultados: El evangelio de Marcos apareció probablemente en las regiones sirias próximas a Palestina. Quizá contempla Galilea y Jerusalén desde el punto cardinal norte. El evangelio de Mateo tampoco puede haber aparecido muy lejos de allí; mira a Palestina desde el este; podría haber surgido en Damasco o en la Decápolis, pero también en algún otro lugar de Siria. El evangelio de Lucas adopta inequívocamente una perspectiva universal. La distancia local a Palestina es aquí máxima; el conocimiento que el autor evidencia de Palestina puede ser fruto de sus viajes.

Estas conclusiones son compatibles con la teoría de las dos fuentes y con las relaciones de dependencia histórica que ella presupone. Parece que el autor del evangelio de Mateo tuvo acceso a la fuente de los *logia*, aparecida en Palestina, y al evangelio de Marcos, escrito en Siria, no muy lejos e Palestina. El autor del evangelio de Lucas pudo haberse procurado sus dos fuentes más importantes en un viaje, sin llegar a conocer el evangelio de Mateo, aparecido con posterioridad (o en vías de aparición) en el interior del país. Mucho más difíciles de explicar son las relaciones de dependencia situando a Marcos en Roma. Marcos necesitaría haber tenido acceso a tradiciones populares de Palestina y a las tradiciones comunitarias de Jerusalén, y su evangelio tendría que haber llegado rápidamente hasta oriente, donde Mt lo utilizó como fuente. Esto no es impensable, pero es menos probable.

2. *Proximidad a la guerra y distancia de posguerra en los evangelios. La cuestión cronológica*

Las fechas no revelan una mera cronología externa, sino que sirven para definir la situación histórica que un escrito intenta superar. Hay acuerdo general en que el evangelio de Marcos se caracteriza por la cercanía a la guerra judía de 66-74 d. C. Son pocos

los que postulan un origen anterior[59]. Pero se discute si la destrucción del templo (70 d. C.) era inminente o había ocurrido ya[60], extremo que sólo cabe dilucidar a través de una interpretación de Mc 13. Resulta, sin embargo, que la valoración histórica de este capítulo encuentra dificultades al estar reelaborada en él la tradición del año 40 d. C. La posibilidad de obtener conclusiones sobre la situación del evangelio de Marcos existe sobre todo en los textos que delatan un probable trabajo redaccional; concretamente, en el marco del discurso apocalíptico[61].

El evangelista Marcos presenta el discurso como una enseñanza esotérica de Jesús a los discípulos, que incluye una profecía pública anterior contra el templo (Mc 13, 1s). Esta profecía da por supuesto, a mi juicio, que el templo ya ha sido destruido, puesto que aparece readaptada a ciertos acontecimientos posteriores. Otras variantes de la profecía son bimembres: anuncian, además de la destrucción del templo, el inicio de otro nuevo (Mc 14, 58; Jn 2, 19). El templo fue destruido en el verano del 70. No se contemplaba una reconstrucción. Por eso Mc omite la mitad positiva del vaticinio en 13, 2. Igualmente significativa es la precisión de las destrucciones: «¿Ves esas grandes construcciones? No quedará aquí (ὧδε) piedra sobre piedra que no sea derruida» (Mc 13, 2). El ὧδε restrictivo puede indicar que sólo el edificio de la plataforma del templo fue derribado, y no las paredes maestras. Aún hoy se pueden admirar sus enormes piedras. También aquí hay un reajuste del vaticinio del templo *ex eventu*.

Como el comienzo del discurso apocalíptico, también su final aparece moldeado redaccionalmente. El evangelista está esperando

59 Así G Zuntz, *Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben?*, en H Cancik (ed), *Markus-Philologie* (WUNT 33), Tubingen 1984, 47-71 Como señala el mismo, su «datación del segundo evangelio en el año 40 se basa exclusivamente en el análisis de Mc 13, 14» (p 71) Yo coincido en referir Mc 13, 14 a la crisis de Calígula, pero no comparto el supuesto de que pueda fecharse así la redaccion del evangelio de Marcos Mc 13, 14 forma parte de una tradicion más antigua asumida por Mc J A T Robinson, *Redating the New Testament*, London 1976, 95, 107ss, 352s, se apoya en Clemente de Alejandria, *Hypothyposeis* 6 (= Eusebio, *h e* II, 1, 3s), y concluye que el evangelio de Mc aparecio en vida de Pedro Robinson calcula la fecha de aparición en los años 45-60

60 El razonamiento más convincente en favor de una fecha anterior a la destrucción del templo es el de M Hengel, *Entstehungszeit*, espec 21ss

61 Si la interpretación de Mc 13 a partir del contexto histórico se apoyaba primariamente en fragmentos considerados generalmente como tradicionales (espec en 13, 6-8 14-20 24-27), la valoración a la luz de la historia de la redacción puede comenzar en el punto donde el evangelista Mc combino las tradiciones en forma nueva su obra es la suma de vaticinio sobre el templo 13, 1-2, discurso apocalíptico y adicion de *logia* sueltos al final (13, 28-37) La intercalación de 13, 9-13 revela tambien una preocupación redaccional el autor se dirige aquí a la comunidad Muchos admiten también una elaboración redaccional en 13, 21-23

aun, en su generación, que pasen el cielo y la tierra Nadie conoce la hora Sólo cabe afrontar este final en actitud de vigilancia permanente (Mc 13, 30-37) No obstante, hay signos Mc escribe «Cuando veáis que suceden estas cosas, sabed que está cerca, a la puerta» (Mc 13, 29) La expresión ὅταν ἴδητε ταῦτα sólo puede significar lo que el evangelista anunció en 13, 14 (asumiendo una fuente más antigua) con la frase ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδελυγμα τῆς ἐρημωσεως[62]

El evangelista contempla, pues, la destrucción del templo como un susceso intrahistórico, pero espera aún asistir en vida a la catástrofe escatológica general En esta situación, actualiza la profecía formulada a raíz de la crisis de Calígula Con las mismas palabras con que la profecía evocó la guerra nabatea del año 36 d C, evoca él la guerra judía (66-70 d C) Con fórmulas que entonces anunciaron la profanación inminente del templo por el emperador, anuncia él un sacrilegio execrable en el templo (13, 14ss) El supuesto más obvio es que el evangelista prevé exactamente lo que se había temido en la crisis de Calígula la instalacion de un culto pagano en sustitución del culto judío Por eso puede actualizar la tradición del año 40 d C sin tener que modificarla sustancialmente Sabemos por Tácito (*ann* 12, 54, 1) que el temor causado por la crisis de Calígula persistió largo tiempo, por eso los transmisores de la profecía contenida en Mc 13 tendrían presente aún en los años 70 lo que se ocultaba detrás de la «abominación de la desolación» Durante la guerra judía se creyó probablemente en el cumplimiento de la profecía El templo había sido destruido, pero esto sólo podía ser el «comienzo de los dolores» Porque la profanación cultual definitiva del templo no se produjo Lo que el año 40-41 se había esperado equivocadamente, tenía que cumplirse ahora

La proximidad a la guerra en el evangelio de Marcos no se desprende solo de Mc 13, donde el evangelista contempla expresamente la epoca comunitaria posterior a la muerte de Jesus Se puede detectar en todo el evangelio No resalta mucho porque este evoca un suceso pasado que solo indirectamente influye en el momento presente del autor y de los lectores

En el relato sobre el hombre del brazo atrofiado, Jesus formula la alternativa «¿Que esta permitido en sabado hacer el bien o hacer el mal,

62 Asi espec F Hahn, *Die Rede von der Parusie des Menschensohnes*, 245ss La critica incisiva de E Brandenburger, *Markus 13* 36ss, a F Hahn no me ha convencido Despues de la referencia en 13, 14ss a dos acontecimientos sucesivos —a la «abomina cion de la desolacion» sigue la parusia del Hijo del hombre—, hay en 13, 18s una llamada a reconocer esa conexion cuando veais todo esto, el (el Hijo del hombre en su parusia) esta a la puerta La señal no se identifica con esta parusia, sino que la precede

salvar una vida o matar?» (Mc 3, 4). La pregunta suena mucho más simple en el material lucano «¿Está permitido curar los sábados o no?» (Lc 14, 3) La pregunta de si se puede matar en sabado se planteó en la guerra, fue debatida en los años 66-70 durante el sitio de su localidad, Juan de Giscala negoció un armisticio argumentando que era sacrilegio combatir en sábado, y al amparo del armisticio huyó a Jerusalen (*bell* 4, 98ss) Agripa II argumenta contra la guerra diciendo que no puede ser buena porque infringe el reposo sabático (*bell* 2, 392ss), como ocurrió poco después (*bell* 2, 517) En Mc 3, 4 puede haber un eco lejano de este debate[63] tras la alternativa «hacer el bien - hacer el mal», la alternativa «salvar/matar» parece superflua[64]

Cuando Jesus dice inmediatamente después, en el diálogo sobre Belcebú, que un «reino» dividido no puede subsistir, los lectores pensaron probablemente en el imperio romano, desgarrado el año 68-69 d C por guerras civiles Seguramente relacionaron la βασιλεία dividida de Mc 3, 24 con 13, 8, donde una βασιλεία se alza contra otra

Los oyentes percibirían también en Mc 5, 1ss un eco de la guerra toda una legión de demonios se hunde en el mar Los paganos próximos a Palestina se asustan ante la acción agresiva contra la «legión» y expulsan al autor de los desórdenes en el país

La expulsión de los mercaderes del templo se justifica en el evangelio de Marcos con dos citas proféticas Según Is 56, 7, el templo debe ser un lugar de oración para todos los pueblos (sentencia ratificada en Jer 7, 11), pero fue convertido en cueva de ladrones Aunque el evangelista recoge fórmulas consagradas, su combinación puede estar determinada por experiencias de la guerra judía La rebelión comenzó cuando grupos radicales excluyeron a los paganos de la participación en el culto decidieron no aceptar de ellos sacrificios ni ofrendas (*bell* 2, 409ss) De ese modo el templo no era ya un lugar de oración para los paganos Los radicales se atrincheraron más tarde en el interior del templo Para F Josefo, que llama a los rebeldes «bandoleros», el propio templo se convirtió así en cueva de ladrones[65]

63 Este debate se remonta a la epoca de los macabeos tras el suceso del grupo de patriotas que se dejo degollar en sabado, los rebeldes decidieron «Al que nos ataque en sabado le responderemos luchando, asi no pereceremos todos, como nuestros hermanos en las cuevas» (1 Mac 2, 41, cf *ant* 12, 272-277) F Josefo considera una practica admitida desde entonces el combatir en sabado en caso de necesidad (*ant* 12, 277) Pero tambien F Josefo conoce limitaciones los judios se defienden en sábado, durante el sitio de Jerusalen por Pompeyo, contra los ataques personales, pero no contra movimientos de tierras y trabajos en las trincheras (*ant* 14, 62ss)

64 ¿Inserto el evangelista Mc redaccionalmente, en 3, 4, la alternativa «salvar o matar» como transito al plan mortal de los fariseos y herodianos en 3, 6? Mientras Jesus cura, sus adversarios planean el asesinato Pero una cosa es tomar la decision de matar y otra distinta ejecutarla La alternativa «salvar/matar» trasciende la situacion los adversarios no matan en sabado

65 G W Buchanan, *Mark 11 15-19 Brigands in the Temple* HUCA 30 (1959) 169-171, Id , *An Additional Note* HUCA 31 (1960) 103ss, supone asimismo que el evangelista Mc piensa en una ocupacion historica del templo por los zelotas (= «ladrones»)

La parábola de los viñadores contenía también para los oyentes del evangelio de Marcos una clara alusión a la guerra. En ella, el narrador expresa al final la convicción de que el amo de la viña reaccionará a la matanza del hijo: «Vendrá y acabará con los labradores, y entregará la viña a otros» (Mc 12, 9). La parábola hace referencia a los sumos sacerdotes, escribas y ancianos del sanedrín. De hecho, la guerra judía disolvió la elite tradicional de poder.

Hay que recordar finalmente la perícopa de Barrabás: El texto habla de una determinada στάσις ocurrida en tiempo de Jesús. El evangelista Mc pudo adoptar esta fórmula sin retocarla porque contaba con la experiencia del oyente sobre el gran levantamiento: la gran στάσις de los años 66-70 d. C. en Palestina. Barrabás queda inscrito en su prehistoria[66].

La cercanía de la guerra en el evangelio de Marcos no es discutida en términos generales. Se puede precisar espacial y temporalmente: el evangelio de Marcos fue escrito en los territorios sirios vecinos de Palestina poco después de la destrucción del templo[67]. Esta determinación situacional se puede confirmar con Mc 13. Aunque el evangelista Mc adopta aquí una tradición más antigua, de los años 30, no la habría adoptado de no ser plausible en su propia situación. Posiblemente la amplió con añadidos en algunos pasajes. Esto podría haber ocurrido en 13, 9-13 y 13, 21-24. En 13, 9-13 articula algunas experiencias de la comunidad recurriendo a *logia* tradicionales, y en 13, 21-24 expresa sus expectativas de futuro. En ambos casos hemos de preguntar si tales experiencias y expectativas son plausibles en la situación de los años 70-75 d. C. aproximadamente. Comenzamos con las expectativas de futuro.

Si nuestra cronología y localización son correctas, hay que explicar por qué, a pesar de la nueva estabilidad política del imperio romano, la espera de una catástrofe inminente siguió viva en el evangelio de Marcos. Cabe mencionar tres factores históricos: los sufrimientos de la posguerra, la cuestión pendiente del templo y la supervivencia de las expectativas escatológicas.

1. Los «sufrimientos de la posguerra»: con la conquista de Jerusalén y la destrucción del templo la guerra estaba decidida, pero

66. Así, sobre todo, D. Lührmann, *Mk*, 256.

67. Esta proximidad a la guerra es mayor aún si se fija la composición del evangelio de Marcos entre el año 68 y el 70. Las consideraciones que añadimos valdrían también *mutatis muntandis* con estas premisas: al ser proclamado Vespasiano como emperador el 1 de julio del 69, surgieron en oriente las expectativas de un final de la guerra civil. Ya el 22 de diciembre del 69, Vespasiano fue reconocido por el senado. A principios del año 70, la «gran guerra» había pasado. La derrota de la insurrección judía pudo darse por segura. Sólo el año 74 concluyó la guerra definitivamente tras la conquista de Masada.

no acabada. Los «sicarios» siguieron resistiendo hasta el año 74 d. C. (*bell* 7, 252-406)[68]. Otros habían huido a Egipto y provocaron allí disturbios (*bell* 7, 409ss). Hasta en Cirenaica se produjo un movimiento profético: un tejedor llamado Jonatán condujo a sus adeptos al desierto con la promesa de obrar milagros y mostrarles fenómenos prodigiosos (*bell* 7, 437ss). Las esperanzas y energías movilizadas en la guerra judía fueron demasiado grandes para abandonarlas de golpe. Parece que muchos no se resignaron a que la destrucción del templo fuese «la última palabra».

2. Quedaba pendiente, sobre todo, el destino del templo. Los romanos, además de destruirlo, habían acabado con el culto[69]. Lo hicieron con toda intención. Porque veían en él la espina dorsal de la resistencia. Sólo así se explica que los objetos de culto fueran llevados a Roma y colocados en el recién construido «templo de la paz» (*bell* 7, 158ss). Sólo así se comprende que el templo de Jerusalén quedara como un solar después de su incendio (*bell* 7, 1) y el templo de Leontópolis fuese demolido sin ninguna necesidad estratégica (*bell* 7, 420ss). Sólo así es explica la reconversión del tributo del templo en un tributo para Júpiter Capitolino (*bell* 7, 218). De ese modo quedaba claro que no había intención de reconstruir un templo de Yahvé en Jerusalén. El dinero debía financiar la reconstrucción del templo de Júpiter destruido en Roma, a cuyo incendio habían contribuido los Flavios. No era irreal el temor a que, una vez finalizados los trabajos de construcción en Roma, se empleara el dinero en reedificar un templo pagano en Jerusalén. No se concebía un país sin templo por mucho tiempo[70].

Estos temores eran fundados; parece que Vespasiano y Tito habían destinado también sinagogas judías de otros lugares a fines diferentes. Lo que escribe Malalas a este respecto es verídico en lo sustancial, a mi juicio, ya que el antioqueno se refiere a sucesos de su propia ciudad natal:

> «Pero Vespasiano erigió en la gran Antioquía, con el botín judío, el denominado 'querubín', a la puerta de la ciudad. Colocó allí los

68 Se admite generalmente el año 73 como fecha de la conquista de Masada Pero desde W Eck, *Die Eroberung von Masada und eine neue Inschrift des L Flavius Silva Nonius Bassus* ZNW 60 (1969) 282-289, son cada vez más los que admiten el año 74 Para el debate, cf H Schwier, *Tempel und Tempelzerstorung*, 45-49

69 Cf H Schwier, *Tempel und Tempelzerstorung*, 260ss Las consideraciones que siguen sobre la propaganda flaviana se basan en este trabajo

70 Esta expectativa era obvia porque los romanos sólo habían destruido el edificio del templo y no la plataforma como si quisieran mantener los fundamentos para una nueva construccion Si no iba a ser templo de Yahvé, sólo podía ser un templo pagano

querubines de bronce que su hijo Tito había encontrado en el templo de Salomón y que él, al arrasar el templo, transportó a Antioquía junto con los serafines para celebrar la victoria sobre los judíos durante su reinado. Levantó una columna de bronce en honor de 'Selene', que mira hacia Jerusalén con cuatro toros. Porque la había tomado de noche, al salir la luna. Edificó además el teatro de Dafne y lo signó con la inscripción *ex praeda judaea*. Antes había en aquel sitio una sinagoga de los judíos. Para humillar a éstos (πρὸς ὕβριν αὐτῶν), destruyó su sinagoga y colocó su estatua de mármol, que sigue hasta hoy. Con este botín judío, el mismo Vespasiano levantó en Cesarea de Palestina, donde antes estuvo la sinagoga de los judíos, un gran odeón de las dimensiones de un teatro» (*Crón* 260-261).

Malalas pudo conocer personalmente los querubines, el teatro con la inscripción latina y la estatua de Vespasiano. Es difícil saber si el relato de su colocación es verídico[71]. Consta la existencia de una colonia judía en Dafne; así se explicaría que el sumo sacerdote Onías huyera a Dafne, cerca de Antioquía (2 Mac 4, 33-34). Hay testimonio de una sinagoga judía en la población, aunque de época posterior (Juan Crisóstomo, *adv Jud. or* I, 6). Es sabido que en áreas de culto suele haber una continuidad de lugares sagrados. Por eso es probable que Vespasiano hiciera colocar ostentosamente su estatua en el emplazamiento de una sinagoga o en su proximidad. Conocemos por F. Josefo la precaria situación en que se encontraron los judíos antioquenos después de la guerra: Tito hubo de rechazar la demanda de expulsar de Antioquía a los judíos y privarlos de los derechos adquiridos (*bell* 7, 100ss). Se comprende que F. Josefo silencie ciertos actos humillantes para los judíos de Antioquía.

Parece que en esta situación revivió entre los judíos y los cristianos de Siria el temor latente desde Gayo Calígula de que el templo (destruido) se transformara en santuario pagano. El que hizo colocar su estatua en Antioquía donde antes había una sinagoga, era capaz de hacer lo mismo en el lugar santísimo, tanto más cuando los soldados romanos victoriosos, tras la conquista del templo, habían ofrecido allí sus insignias y proclamado a Tito como empe-

71. C. H. Kraeling, *The Jewish Community at Antioch*: JBL 51 (1932) 130-160, p. 153, considera un hecho histórico el traslado de los querubines a la puerta de la ciudad. La destrucción de la sinagoga mencionada en *Crón* 261, la sitúa extrañamente en tiempo de Tiberio (p. 140), aunque Malalas la atribuye inequívocamente a Vespasiano. Cf. también W. A. Meeks-R. I. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (SBLBSt 13), Missoula 1978, 5.

rador (*bell* 6, 316) el templo había sido ya embargado una vez por los paganos, transitoriamente, para el «culto» Por eso el evangelista Mc pudo acoger en su evangelio sin grandes cambios la profecía apocalíptica de la época de la crisis de Calígula[72] Todo indicaba que al fin iba a cumplirse lo que entonces se había gestado. Era preciso actualizar la profecía recibida completando el vaticinio de la destrucción del templo (Mc 13, 1-2) e insistiendo en la referencia al presente (Mc 13, 9-13)

3 Un tercer «factor de inquietud» fueron las expectativas de un cambio decisivo Durante la guerra judía tuvo gran relevancia la esperanza general de que oriente fuese capaz de recuperar el dominio sobre occidente[73]

> « la mayoría prestaba fe al vaticinio contenido en los antiguos escritos sacerdotales segun el cual Oriente se reforzaria hasta dominar el mundo a partir de Judea Este anuncio oscuro se referia a Vespasiano y Tito, pero el pueblo entendio a su modo tan sublime prediccion, dejandose llevar de las apetencias humanas, y ni siquiera los evidentes fracasos le hicieron reconocer la verdad» (Tacito, *hist* V, 13, 2)

La expectativa descrita por Tacito pudo asociarse a diversos personajes «portadores de esperanza» La interpretación romana la refirio obviamente a Vespasiano y Tito Ambos se encontraban en oriente durante las guerras civiles Vespasiano llegó de oriente como nuevo emperador «Propagandistas» orientales dieron legitimidad a la usurpación un sacerdote del Carmelo (Tacito, *hist* II, 78, Suetonio, *Vesp* 5) y F Josefo, que le auguro el reinado universal (*bell* 3, 400ss, 4, 623ss, Suetonio, *Vesp* 5, Dión Casio 65, 1, 4)

Junto a esta «interpretatio romana» (secundaria) hubo una «interpretacion judía» que entendió el oraculo general en la linea de la creencia en el mesias Tacito alude a esta creencia (*hist* V, 13, 2), y F Josefo la confirma

72 Recordemos de nuevo que, segun Tacito, *ann* 12, 54, 1, la expectativa de una profanacion del templo seguia viva bajo los sucesores de Gayo «manebat metus, ne quis principum eadem imperitaret» El plural indica que no solo cabe pensar en Claudio sino tambien en sus sucesores Solo Vespasiano pudo suscitar realmente estos temores, ya que solo el actuo en oriente El texto de 2 Tes 2 4 demuestra que tambien en medios cristianos fue compartido este temor por mucho tiempo, independientemente de la antiguedad de la carta

73 Cf H G Kippenberg, *«Dann wird der Orient herrschen und der Okzident dienen» Zur Begrundung eines gesamtvorderasiatischen Standpunktes im Kampf gegen Rom*, en N W Bolz-W Hubener (eds) *Spiegel und Gleichnis FS J Taubes* Wurzburg 1983, 40-48 H Schwier, *Tempel und Tempelzerstorung* 238ss

«Pero lo que mas encendio la guerra en la mayoría fue un ambiguo vaticinio contenido en los escritos sagrados segun el cual, en esa epoca, uno del pais dominaría la tierra habitada Lo aplicaron a alguien de su pueblo, y muchos sabios se equivocaron Lo que anunciaba el oraculo divino era la dignidad imperial de Vespasiano, que fue proclamado emperador en Judea» (*bell* 6, 312s)

El texto indica que hubo fusión de dos expectativas la expectativa general de un soberano llegado de oriente y la predicción judia contenida «también» en los «escritos sagrados» Probablemente fueron diversos personajes los que suscitaron estas esperanzas durante la guerra, como Menahem, que se presento en Jerusalén con atuendo regio (*bell* 2, 444), o Simón ben Giora, que se dejó capturar llevando insignias de soberano (*bell* 7, 26ss)

Hubo, en fin, una tercera variante de tales expectativas revolucionarias[74] Nerón se había suicidado el 9 de junio del año 68, pero corrió la voz de que seguía vivo A principios del 69 un esclavo del Ponto se hizo pasar por Nerón, pero fue liquidado (Tácito, *hist* II, 8-9, Dión Casio 64, 9, 3) Diez años después, un «Nerón redivivo» procedente de Asia menor logró huir al país de los partos (Dión Casio 66, 19, 3, cf Tácito, *hist* I, 2, 1) La cuarta Sibila, que apareció poco despues de la erupción del Vesubio acaecida el 24 ó 25 de agosto del 79, espera a un Nerón redivivo que llegando de oriente someterá el imperio romano Devolverá el poder a Asia «Llega a Asia la gran riqueza que Roma se llevó antaño y almacenó en las casas ricas Asia se cobrará el doble y más» (OrSib 4, 145-147)

Si el evangelio de Marcos anuncia falsos mesías y falsos profetas en esta época (Mc 13, 22), la situación se ajusta a la de orienta después del año 70 La espera de un Nerón redivivo indica que las verdaderas expectativas de futuro (como en OrSib 4, 145-147) se basan en experiencias concretas sin el Nerón histórico y sus «imitadores» no hubiera existido esta profecía Por eso es necesario y legitimo buscar un modelo para la advertencia del evangelio de Marcos sobre los falsos mesías

Hay que notar que la multitud de «falsos mesías» (plural) anunciados es señal de su falta de legitimidad En realidad sólo uno es esperado Son los farsantes los que dicen «Mirad, *el* mesías (ὁ χριστός) está aquí Miradlo allí» (Mc 13, 21) Es característico de los falsos mesías el intento de seducir a los elegidos con profecías

74 Sobre Neron redivivo, cf M Hengel, *Entstehungszeit*, 39-43, y W Bousset, *Die Offenbarung Johannis* (KEK 16), Gottingen 1906, 410-418

y milagros La propaganda en favor de Vespasiano podría ser aquí la base empírica concreta, ya que se apoyó tanto en profecías como en milagros[75]

Hay varias tradiciones según las cuales Vespasiano fue favorecido con vaticinios que anunciaban su futura dignidad imperial El pueblo conocía esos vaticinios

> «Entre Judea y Siria esta el Carmelo, así se llama el monte y su divinidad protectora Esta no posee, segun la tradicion de los antepasados, ni imagen ni templo, sino un altar donde la gente da culto a la divinidad Cuando Vespasiano ofrecio allí sacrificios y expreso los deseos intimos de su corazon, el sacerdote Basilides le dijo despues de observar atentamente las entrañas de las victimas 'Todo lo que anhelas, Vespasiano, sea construir un palacio, extender tus dominios o aumentar tu servidumbre, te sera otorgado una gran mansion, un territorio dilatado, multitud de servidores' Pronto corrio la voz sobre estas palabras un tanto enigmaticas, y pronto fueron interpretadas, el vaticinio estaba en boca de todo el pueblo» (Tácito, *hist* I, 78, 3s)

Suetonio (*Vesp* 5) y Dión Casio (65, 1, 4) refieren la misma tradición propagandística, que fue difundida para la poblacion siropalestina Entre la población egipcia pusieron en circulacion otra «profecía» Vespasiano había visitado allí, a solas, el santuario de Serapis, pero vio en el templo a un egipcio llamado «Basílides», del que le constaba con certeza que en aquel momento se hallaba en un lugar distante varios días de camino Se cercioró de que Basílides estaba realmente allí «Entonces entendió que el aparecido era un enviado de Dios y atribuyó un significado especial a la informacion recibida, basándose en el nombre de 'Basílides'» (Tacito, *hist* IV, 82)[76]

Hay una profecía de F Josefo especialmente halagueña para Vespasiano Cuando el historiador cayó prisionero y fue conducido ante Vespasiano, dijo a éste

> «Tu crees, Vespasiano, tener en F Josefo a un simple prisionero de guerra, pero yo vengo a ti como vocero de grandes acontecimientos Tu, Vespasiano, seras emperador y soberano universal, lo

75 Cf sobre esta seccion H Schwier, *Tempel und Tempelzerstorung*, 293-307 «Vespasiano como soberano universal de oriente»

76 Difícilmente puede ser casual que el sacerdote «Basilides» coincida en el nombre con el testigo egipcio de la soberanía de Vespasiano ¿no sugiere esto un habil arreglo de los «vaticinios» y «señales»? Cf H Schwier, *Tempel und Tempelzerstorung*, 296s

mismo que este hijo tuyo Encadename ahora mas fuerte y reservame para ti, porque tu, César, ademas de señor mio, lo seras de la tierra y el mar y de todo el genero humano » (*bell* 3, 400-402)

También esta profecía era conocida Suetonio se refiere a ella en su *Vita* de Vespasiano «Uno de los ilustres prisioneros de guerra distinguidos, F Josefo, reiteró mientras lo maniataban que en breve iba a ser liberado por el propio Vespasiano, que para entonces sería ya emperador» (Suetonio, *Vesp* 5) En la tradición rabínica, esta tradición fue recogida por Yohanán ben Zakkai, y ésta es otra muestra de su «popularidad»[77]

Pero, además de las profecías, las «señales y prodigios» dieron al nuevo soberano la legitimidad que le faltaba Suetonio expresa abiertamente su carácter propagandístico

> «Aun le faltaba a Vespasiano el necesario prestigio y, en cierto modo, la majestad confirmada por Dios, ya que había sido aclamado emperador inesperadamente y desde hacía poco tiempo Pero le fueron otorgados ese prestigio y majestad Dos hombres del pueblo, el uno ciego y el otro cojo, se acercaron a el cuando presidía un tribunal y le pidieron hiciera lo que Serapis les habia indicado en sueños Vespasiano devolveria la vista al ciego humedeciendo sus ojos con saliva, y sanaria al cojo si se dignaba tocarlo con el talon Ante la escasa probabilidad de tener exito, el emperador no se atrevio a intentarlo A instancias de sus amigos accedio finalmente al experimento delante del pueblo congregado, y el éxito lo acompaño en ambos casos» (Suetonio, *Vesp* 7)

También Tácito conoce estos milagros También él los interpreta como «favor del cielo» y «predilección de los dioses por Vespasiano» (Tácito, *hist* IV, 81, 1)

Cabe mencionar asimismo una serie de «signos» observados durante el asedio de Jerusalén[78] Tácito habla de escuadrones que combaten en el cielo, iluminación súbita del templo, apertura de sus puertas y salida de los dioses Al final de esta serie de señales menciona el oráculo que anunciaba el reinado universal a Vespasiano (*hist* V, 13) F Josefo, basado en la misma fuente romana, incluyo estos signos en su relato sobre la destrucción de Jerusalén, y

77 Cf A Schalit, *Die Erhebung Vespasians nach Flavius Josephus Talmud und Midrasch Zur Geschichte einer messianischen Prophetie* (ANRW II, 2), Berlin-New York 1975, 208-327, y P Schafer, *Die Flucht des Johanan b Zakkais aus Jerusalem und die Grundung des «Lehrhauses» in Jabne* (ANRW II/19, 2), Berlin New York 1979, 43 101

78 Cf H Schwier, *Tempel und Tempelzerstorung*, 298ss

añadió algunos más (*bell* 6, 296-314). Anunciaban igualmente la soberanía universal de Vespasiano.

Así pues, Vespasiano pudo aparecer en oriente como un soberano que usurpo las expectativas mesiánicas y trato de legitimarse con profecías y milagros. No importaba que Vespasiano fuera, como persona, un hombre modesto. Como usurpador recurrió a una ruidosa propaganda. Es posible que la advertencia de Mc 13, 21s sobre los falsos mesías se formulara bajo la impresion de tal «campaña propagandística» en favor del nuevo emperador triunfante, hacedor de la paz con el sometimiento de los judíos y legitimado con profecias y milagros. Los pseudomesías no serian, entonces, los patriotas en rebeldía contra los romanos (ni la descalificación iría contra las expectativas despertadas en torno a ellos). Al contrario, el texto criticaria la usurpacion de las esperanzas religiosas por parte de los soberanos romanos que habían sofocado la rebelión. Esta interpretacion se ajusta más a las tradiciones recogidas en Mc 13. Ya la profecía del año 40 iba dirigida contra el afán de poder, y lo mismo ocurre con la tradicion sobre el Hijo del hombre, especialmente en Daniel 7. Su reinado viene a desbaratar el dominio de los sacrílegos poderes universales. Será la venida del Hijo del hombre, y no los desesperados intentos de los rebeldes, lo que acabe con la opresión.

Las expectativas de futuro expresadas en Mc 13, 14ss encajan mejor, por tanto, en la situacion del año 70 aproximadamente. Pero entonces el pasaje Mc 13, 9-14 hay que referirlo a la situación real de la comunidad de Mc. Es cierto que el evangelista Mc recoge aqui unas sentencias tradicionales, pero el hecho de que las intercale en 13, 9-13 y las combine en 13, 10 con el dicho sobre la difusión del evangelio puede obedecer a una experiencia concreta. Parece probable, por tanto, que los cristianos sirios del periodo entre 66-76 d. C. vivieron experiencias similares a lo expresado en las sentencias de Jesus que recoge Mc 13, 9-13: acoso por todas partes (13, 13), delación mutua de miembros de la misma familia (13, 12), procesos ante instancias judiciales y paganas (13, 9), pero también la certeza de que el evangelio se difunde en medio de las persecuciones[79].

No hay documentos directos sobre una persecución contra los cristianos de Siria, pero podemos inferir de F. Josefo que tambien

79. Cf., para lo que sigue C. Breytenbach, *Nachfolge und Zukunfterwartung nach Markus* (AThANT 71), Zurich 1984, 311-330: «La situacion comunitaria a la luz de Mc 13», y R. Kuhschelm, *Jungerverfolgung und Geschick Jesu* (OBS 5), Klosterneuburg 1983.

los cristianos pasaron dificultades Eran próximos a los judios y corrieron su misma suerte Compartian su segregacion del entorno, rechanzando los idolos y restringiendo la mesa comun (cf Gal 2, 11ss) El hecho de no adoptar todas las normas segregacionistas del judaísmo los convirtio en un grupo intermedio entre los judios y los paganos F Josefo se refiere a este grupo durante los inicios de la guerra judia[80]

> «Los sirios por su parte dieron muerte a algunos judios, en realidad mataron a todos lo que podian capturar en sus ciudades, y no solo por odio, como antes, sino tambien para alejar su propio peligro Hubo tremendos desordenes que tuvieron en vilo a toda Siria, cada ciudad estaba dividida en dos bandos y cada faccion buscaba salvarse exterminando a la otra Los dias transcurrian en derramamientos de sangre, y las noches eran aun peores por el miedo espantoso reinante Pues cuando creian haber eliminado a los judios, seguia latente en todas las ciudades la sospecha contra los judaizantes (τους ἰουδαΐζοντας), nadie queria liquidar sin mas al grupo sospechoso para ambos bandos, pero todos lo temian por su vinculacion a los judios, como si sus miembros fueran realmente enemigos El deseo de enriquecerse hacia que personas consideradas hasta entonces totalmente pacificas participaran con los adversarios en la masacre general» (*bell* 2, 461-464)

F Josefo se refiere evidentemente, con este termino de «judaizantes» (ἰουδαΐζοντες), a los «temeroso de Dios», que simpatizaban con la sinagoga, pero el término puede incluir también a los cristianos Pedro, como representante del cristianismo antioqueno, es acusado por Pablo de «judaizar» (ἰουδαΐζειν, Gal 2, 14) Todavia una generacion despues, Ignacio de Antioquia tendra que habérselas con cristianos que en su opinion viven en el «judaísmo» (IgnMag 10, 3) Es posible que Ignacio se base también en experiencias vividas en su patria siria En todo caso, no es impensable que en Siria, durante el siglo I, se llamase «judaizantes» a los cristianos No es valida la objecion de que F Josefo no presenta a los cristianos como un grupo aparte, ya que tampoco califica de cristianos a los otros ajusticiados en la muerte de Santiago, aunque es bastante seguro que fuesen cristianos (*ant* 20, 200s) F Josefo no distingue entre judios y cristianos como hacemos nosotros y como lo habian hecho ya entonces algunos grupos cristianos Hay algo decisivo para nosotros una situacion opresiva general en la que

80 Tambien C Breytenbach, *Nachfolge* 327, ve en estas tensiones descritas por F Josefo el trasfondo historico de Mc 13 9ss

los cristianos eran «odiados por todos» —judíos y paganos— es muy verosímil en Siria durante el tiempo del evangelio de Marcos.

Estas comunidades cristianas vivieron seguramente casos de delación en el seno de las familias. El *topos* apocalíptico de la escisión en las familias no basta para explicar Mc 13, 12, ya que la variante de este *topos* conservada en Q parece más «blanda». Habla de discordia y enfrentamiento en las familias (Mt 10, 34-36 par), no de entrega a la muerte. F. Josefo testifica precisamente esto en el judaísmo sirio durante la época del evangelio de Marcos. Cuando el odio contra los judíos alcanzó su punto álgido durante la guerra, el hijo del «presidente de los judíos» en Antioquía denunció a su padre acusándolo de planear secretamente el incendio de la ciudad. Más tarde, el padre y otros judíos denunciados fueron quemados vivos en el teatro (*bell* 7, 46ss). Esto no significa que aquella tragedia de una familia y comunidad se refleje en Mc 13, 12; pero los hechos indican los terribles excesos que cabía esperar. Por lo demás, F. Josefo evoca directamente en un pasaje el *topos* apocalíptico de la escisión en las familias. «Entre los que incitaban a la guerra y los que reclamaban la paz, se produjo un duro enfrentamiento. La pelea arreció primero en las familias, entre personas que siempre habían vivido en armonía; luego, los mejores amigos se lanzaron unos contra otros...» (*bell* 4, 132).

Si Mc 13, 9-12 se refiere a las comunidades del evangelio de Marcos, parece verosímil que hubiera allí procesos de cristianos ante sanedrines y sinagogas, reyes y gobernadores (13, 9). Siria era de hecho una provincia donde consta históricamente la presencia de estas instancias. Hubo allí algunos de los contados «reges socii» del imperio romano: Herodes Agripa II, Antíoco de Commagene y Cilicia (*bell* 7, 219ss.234ss), Aristóbulo de Calcis (*bell* 7, 226) y Soemo de Emesa (*bell* 7, 226). Había más sinagogas que en el resto del imperio romano, porque el pueblo judío estaba diseminado en todas partes, pero «sobre todo en Siria por la proximidad de Palestina» (*bell* 7, 43). La provincia estuvo gobernada por un legado del emperador, asistido por un gobernador para Palestina.

El evangelista Mc intercala en los *logia* sobre persecuciones, con los que expresa la situación opresiva de su comunidad, la gloriosa frase: «Primero tiene que pregonarse el evangelio a todos los pueblos» (Mc 13, 10). Esta frase debió de encontrar un especial eco en Siria alrededor del año 70. Aquí se conocían otros εὐαγγέλια, porque en esta provincia, al este del imperio, Vespasiano había sido proclamado emperador durante una grave crisis y logró poner fin a guerras civiles y revueltas, y restablecer la paz. F. Josefo lla-

ma «evangelio» al mensaje de su proclamación como emperador. «Más veloz que el pensamiento se difundió por oriente el mensaje del nuevo soberano, y todas las ciudades celebraron la buena noticia (εὐαγγέλια) y ofrecieron sacrificios por su bienestar» (*bell* 4, 618). Llegaron numerosas embajadas de toda Siria para rendirle homenaje (*bell* 4, 620). Cuando Vespasiano fue reconocido y confirmado como emperador en Roma, F. Josefo vuelve a emplear la palabra εὐαγγέλια (*bell* 4, 656). Y de hecho parece que el inicio del reinado de Vespasiano fue para muchos un «evangelio». Basta recordar el talante pesimista con que inicia Tácito su exposición de la época:

> «Mi relato habla de una serie de desgracias, batallas, revueltas y hasta crímenes horribles cometidos en tiempo de paz: cuatro príncipes heridos por el acero asesino, tres guerras en el país y más fuera de él, y a veces una mezcla de todo... Italia sufre desastres inauditos y reiterados durante una larga serie de años: ciudades enteras de la fértil costa de Campania tragadas o inundadas por el mar; también nuestra Roma fue víctima de incendios, con santuarios ancestrales devorados por las llamas, hasta el Capitolio convertido en cenizas por la acción de sus ciudadanos...» (*hist* I, 2).

Vespasiano había superado esta gravísima crisis, la peor del imperio desde las guerras civiles de la república. No es extraño que le rindieran honores como salvador enviado por Dios: el propio F. Josefo le había profetizado la soberanía universal (*bell* 3, 400ss; 4, 622ss); probablemente transfirió las expectativas mesiánicas a su persona. En Egipto fue aclamado como «dios»[81]. En esta situación escribe el autor del evangelio de Marcos una especie de «contraevangelio»: el mensaje del Crucificado, llamado a ser el soberano universal. El verdadero «evangelio» no es la estabilidad política lograda bajo Vespasiano, sino el mensaje de la vida y muerte de Jesús de Nazaret. La manera enfática de anteponer la palabra εὐαγγέλιον a su libro (Mc 1, 1), de llamar εὐαγγέλιον al anuncio del Reino venidero (1, 14) y de combinar el concepto de evangelio con el seguimiento en la pasión (8, 35; 10, 29), todo esto podría indicar que el evangelista Mc concibe su relato de Jesús como un evangelio de otro estilo. La propaganda de tinte religioso en favor de Vespasiano era parte integrante de la «abominación de la desolación» que presagiaba, según Mc, el fin del mundo[82].

81. Así P. Fouad n.º 8. Cf. Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung*, 295ss.
82. E. Haenchen, *Weg Jesu*, 435-460, espec. 447, también ve en Mc 13 una polémica con el culto imperial; pero ve las referencias concretas del texto en sentido alegórico.

Nuestro resultado es que el evangelio de Marcos está influido por la proximidad cronológica de la guerra y sus secuelas. Apareció durante la guerra judía de los años 66-74 d. C., probablemente después del asalto del templo en agosto del 70 y antes de finalizar todas las acciones bélicas y los efectos de la guerra. Esta había iniciado su punto de inflexión. El evangelista lo considera preludio de un desastre mayor. Los otros dos evangelios sinópticos se caracterizan por una mayor distancia de la guerra. En lugar de los desafíos del exterior aparecen en ellos, reforzados, los problemas internos. Veámoslo en el evangelio de Mateo.

La reelaboración que hace Mt de la parábola del «gran banquete» (Mt 22, 1-14) es significativa para su imagen de la historia. Después del segundo envío de los criados, el evangelista inserta un apunte sobre la destrucción de Jerusalén: «El rey montó en cólera y envió tropas que acabaron con aquellos asesinos y prendieron fuego a su ciudad» (Mt 22, 7). Aunque la referencia a la destrucción de la ciudad es «tópica» —con frases casi idénticas podría describirse la destrucción de cualquier ciudad en la época antigua[83]—, su inserción en la parábola no es explicable por una tradición literaria: las guerras como respuesta a invitaciones rechazadas son atípicas e irreales. Sólo la interpretación (cristiana) de la destrucción de Jerusalén como un castigo por la recusación del mensaje hace plausible esa conexión. Para nuestro tema es importante que la invitación del «rey» sólo tenga éxito una vez destruida la ciudad —éxito, no con los primeros invitados sino con los «comensales de gorra», acogidos de todas partes—. El lector del evangelio de Mateo pensaría también en los paganos[84]; seguramente le parecería sensato que la apertura a los paganos —la tercera invita-

83 Entre los que niegan un «vaticinium ex eventu» en Mt 22, 7 están K H Rengstorf, *Die Stadt der Morder (Mt 22, 7)*, en *Judentum, Urchristentum, Kirche FS J Jeremias* (BZNW 26), 1960, 106-129, que señala el carácter tópico de Mt 22, 7 (con numerosos documentos) Bo Reicke, *Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem*, en *Studies in New Testament and Early Christian Literature FS A P Wikgren* (NT S 33), Leiden 1972, 121-134, se basa en el contraste con la realidad Nerón envió el ejército contra Jerusalén, y el salto desde Nerón (en la realidad histórica) a Dios (en la parábola) es demasiado grande Cf además S Pedersen, *Zum Problem der vaticinia ex eventu* StTh 19 (1965) 167-188

84 L Schottroff, *Das Gleichnis vom grossen Gastmahl in der Logienquelle* EvTh 47 (1987) 192-211, ha demostrado de modo convincente, a mi entender, que la comparación original no se orienta al contraste entre judíos y paganos o entre fariseos y pecadores, sino entre ricos y pobres Sin embargo, para la redacción mateana es probable la interpretación en la línea de una apertura a los paganos La inexistencia de una tradición que equipare a los pobres y mendigos con los paganos no es una objeción decisiva, a mi juicio el que, como el evangelista Mt en 15, 26s, llega a comparar a los paganos con los «perros» que se alimentan de las sobras, puede evocar también en los «pobres y mendigos» a los paganos

ción, dirigida a los «comensales de gorra»— se impusiera relativamente tarde (después del año 70) en la comunidad mateana, posteriormente a las otras comunidades cristianas. Y es posible que los problemas resultantes de ello sólo surgieran o se advirtieran entonces La comunidad había pasado a ser un «corpus mixtum», porque la última invitación se hace a «buenos y malos». Entre los recién llegados no todos eran dignos. El evangelista Mt añade por eso el episodio de la expulsión del huésped sin traje de boda (22, 11-14)[85]. El episodio ilustra sobre los problemas inmediatos de la comunidad Aunque las parábolas no deben leerse como efemérides de la historia comunitaria, la plasmación mateana de la parábola del «gran banquete» sugiere una mayor distancia de la guerra judía y la aparición de problemas internos en una comunidad mixta de judeocristianos y paganocristianos.

Esta mayor distancia del año 70 se puede observar también en un pequeño cambio introducido en la parábola de los viñadores. Al envío de los criados y del hijo, con el asesinato de éste, sigue el anuncio del castigo: el propietario de la viña dará muerte a los labradores y arrendará la viña a otros. El evangelista Mt completa a Mc diciendo que los nuevos arrendatarios «le entregarán los frutos a su tiempo» (Mt 21, 41), y reitera esta indicación en 21, 43. Mc sólo contemplaba la enajenación de la viña, pero Mt habla ya de nueva explotación. Para una buena cosecha es preciso cultivar la viña largo tiempo. Cierto que este detalle pertenece al «leguaje figurado» de la parábola y no podemos convertirlo sin más en un enunciado sobre la historia comunitaria; pero el añadido, coherente en sí, es además plausible si el evangelista Mt cuenta con un período prolongado desde el «traspaso» de la viña a nuevos arrendatarios[86].

Observamos también una mayor distancia de la guerra judía en la elaboración mateana del discurso apocalíptico. Mc formuló su sección sobre los sucesos penúltimos de forma que el período de crisis y el de persecución (Mc 13, 6-8.9-12) parecen simultáneos;

85 Podemos relegar aquí la cuestión de si el propio evangelista Mt formuló este añadido por su cuenta o lo hizo basado en una tradición parabólica autónoma (como opina J Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Estella ⁹1987, 72s) La separación de buenos y malos es algo típico de Mt (Mt 23, 24-30 36-43 47-50), y expresa en todo caso una idea importante para él La incongruencia del último episodio de la parábola —¿cómo iban a preocuparse de un vestido de boda unos huéspedes invitados inesperadamente?— no inquieta al evangelista, ya que entiende la parábola en sentido alegórico

86 La verdadera intención del evangelio de Mateo es de carácter parenético Así como la viña es enajenada a los dirigentes de Israel, también puede ser enajeanada a la comunidad cristiana si ésta no la hace fructificar Cf H Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern* (FRLANT 120), Gottingen 1978, 160s

los «reinos» (13, 8) que combaten entre sí tienen algo que ver con los «reyes» que procesan y condenan a los cristianos (13, 9). Mt, con un pequeño cambio, sugiere más bien una sucesión temporal. Después de las frases sobre las guerras, comienza con un τότε (Mt 24, 9) que repite en v. 10.14.16.23.30 adoptando a veces palabras de Mc (así v. 16.23). Este τότε no excluye la simultaneidad, pero evoca globalmente una secuencia temporal (sobre todo en 24, 14)[87].

Es decisiva la distancia interna entre el presente y la guerra. Mt retoca la descripción de Mc del presente —es decir, del período entre la guerra judía (Mc 13, 6-8 = Mt 24, 6-8) y la esperada «abominación de la desolación» (Mt 24, 15ss)— incluyendo los *logia* de persecución (Mc 13, 9-13) en el discurso de envío a Israel (cf. Mt 10, 17-22) y omitiendo en el discurso apocalíptico las instancias concretas (gobernadores y reyes) de la persecución, para referirse ahora a los cristianos del mundo entero[88]. De ahí la observación de Mt sobre el «odio de todos los pueblos» contra los cristianos. El conflicto con el entorno persiste; pero Mt acentúa más las dificultades internas. Así, el *topos* apocalíptico de la escisión en las familias (Mc 13, 12) pasa a ser en él la denuncia de las disensiones en la comunidad[89]. Los cristianos se traicionarán unos a otros. El «odio» de fuera pasa al interior y hace que los cristianos «se aborrezcan» mutuamente (24, 10). Una comunidad así dividida está expuesta a la seducción. Mt habla de los muchos falsos profetas; forman parte de la comunidad, como indica Mt 7, 21-23. Con su acción crecerá la maldad (cf. Mt 24, 12-13) y se enfriará el amor. Mt conoce también la presión externa; pero lo que pone en peligro a la comunidad es sobre todo la disensión interna: el odio recíproco y el enfriamiento del amor. De ahí que perseverar hasta el fin no signifique para él el mero aguante en las persecuciones, sino la firmeza a pesar de las falsas doctrinas sembradas en la comunidad[90].

Algunos matices nuevos que presenta la espera del futuro en el evangelio de Mateo encajan en las observaciones anteriores. La fuente de los *logía* esperaba la aparición del Hijo del hombre en un

87 N A Dahl, *Mattheusevangeliet*, 286, estima que Mt 24, 9-14 no anuncia persecuciones y males despues de los dolores descritos, sino durante estos Sin embargo, los males anunciados ahora son nuevos respecto a la guerra (judia) de 24, 6-8 es nueva 1. la extensión universal de las persecuciones y 2 la causa de la crisis, situada en la comunidad misma J Wellhausen, *Mt*, 118, afirma con razón «Parece que 24, 9-14 sobrepasa ya el limite de la destrucción de Jerusalén»

88 Mt extiende la situación más allá de Palestina al hablar con enfasis, al comienzo y al final de la sección, de «todos los pueblos» (cf 24, 9 14) Cf J Wellhausen, *Mt*, 118, W Grundmann, *Das Evangelium nach Matthaus* (ThHK 1), Berlin 1968, 502

89 Así E Schweizer, *Mt*, 294 «el verdadero mal es intracomunitario»

90 Así *ibid*, 295

mundo pacífico donde cada cual atendía su quehacer diario, y el evangelio de Marcos anhelaba la parusía como liberación de un mundo convulso; pero el evangelio de Mateo combina las dos imágenes del futuro ampliando desde 24, 15ss el discurso escatológico del evangelio de Marcos con los dichos apocalípticos de la fuente de los *logia* (cf. 24, 26-28.37-41). El resultado no está exento de contradicciones: el final llega después de una gran calamidad (Mt 24, 15ss)[91] y es a la vez el comienzo de un mundo pacífico (24, 37ss). Mt expresa su idea en las grandes parábolas escatológicas que añade al apocalipsis sinóptico. Si la llegada del Señor se retrasa (24, 48), es razón de más para estar dispuestos en todo momento a su aparición. Se exige la vigilancia permanente (25, 1-13), el buen uso de los dones recibidos (25, 14-30) y la ayuda a todos los hermanos (25, 31-46). El fin del mundo es para Mt, más que la salida de una situación desesperada, un juicio universal que motiva para la conducta ética. Una mayor distancia de la situación bélica y de crisis le hace poner de nuevo en primer plano el tema de la plasmación ética de la vida. Por eso, la recepción de la fuente de los *logia* va estrechamente unida a la situación histórica de Mt: así como la fuente de los *logia* formula un *ethos* riguroso una vez superada la tentación, otro tanto hace el evangelista Mt una vez extinguida la guerra judía. La comunidad ha escapado de nuevo al mecanismo exterminador de la guerra, como Jesús había escapado al plan asesino de Herodes. Ahora tiene ante sí la gran tarea de modelar su vida en tiempos «normales» de paz con arreglo a las enseñanzas de Jesús.

Sobre Lc podemos hacer observaciones similares. Lc reflexiona intensamente sobre la guerra judía. Expresa más que los otros evangelistas la consternación humana por el sufrimiento de la población. Jesús llora ante la anunciada destrucción de Jerusalén (19, 41-44) y pide a las mujeres que no lamenten su suerte, sino la de ellas y sus hijos (23, 28): los tiempos serán lo bastante espantosos como para proclamar dichosas a las estériles (23, 29) y compadecer a las que están encinta y criando (21, 23), porque serán las más afectadas por la guerra. Aunque Lc comparte la idea de que la des-

91. J Wellhausen, *Mt*, 118, sostiene que la «abominación de la desolación» de Mt se refiere a la destrucción de Jeusalén ya acontecida. Pero desde 24, 15ss Mt habla de verdadero futuro, como se desprende de lo siguiente: 1. ya el v. 14 apunta al futuro; el anuncio universal del evangelio no ha acabado, después vendrá «el fin» (v 14), 2 la petición para que la huida no ocurra en «sábado» —detalle exclusivo de Mt— presupone que se trata de un suceso breve en una jornada. En la evocación de un acontecimiento histórico habría que hablar de una huida más prolongada

trucción de Jerusalén es un «castigo» —el asedio es tiempo de «venganza» (21, 22)—, el lado positivo de esta idea es más importante para él: el desastre no fue algo necesario. Si el pueblo hubiera acogido el mensaje de Jesús, la guerra se habría evitado. En este sentido hay que entender 19, 42: «¡Si también tú comprendieras en este día lo que lleva a la paz! Pero ahora ha quedado oculto a tus ojos». La promesa hecha al pueblo judío sigue vigente. Jesús está destinado a ser el futuro «hijo de David» que colmará las esperanzas de su pueblo (Lc 1, 32s).

No advertimos en Lc una distancia «interna» frente a la guerra; pero encontramos el empeño en distanciarse internamente de los trastornos desencadenados por ella. Esto se desprende sobre todo de la elaboración lucana del apocalipsis sinóptico[92]. El cambio decisivo es que Lc refiere la «gran calamidad», esperada por Mc como algo futuro, a la guerra judía, y la convierte así en pasado. De ese modo el esquema tradicional del apocalipsis cobra una nueva estructura:

APOCALIPSIS SINÓPTICOS

Según el esquema de Mc	*Según el esquema de Lc*
13, 5-8: la guerra judía, «comienzo de los dolores»	21, 8-9: advertencia contra la interpretación escatológica de las guerras 21, 10-11: anuncio de la guerra judía
13, 9-13: el tiempo de persecución en y después de la guerra judía, una realidad presente	21, 12-19: el tiempo de persecución anterior a la guerra, un tiempo pasado
13, 14: profanación del templo, mal presagio para el futuro.	21, 20-24: la destrucción de Jerusalén, un hecho pasado. La «época de los paganos» como presente
13, 24-27: parusía del Hijo del hombre	21, 25-28: parusía del Hijo del hombre

92. El discurso escatológico de Lc ha sido analizado ya a menudo. La interpretación clásica a la luz de la historia de la redacción procede de H. Conzelmann, *El centro del tiempo*, 180-191. De las investigaciones recientes mencionemos sólo las dos monografías de J. Zmijewski, *Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums* (BBB 40), Bonn 1972, 43-325 (cf. Id., *Die Eschatologiereden Lk 21 und 17*: BiLe 14 [1973] 30-40), y R. Geiger, *Die lukanischen Endzeitreden*, Bern 1973, 149-258.

Con la interpretación de la «gran calamidad» de Lc 21, 20-24 en sentido histórico, la sucesión temporal de los hechos resulta oscurecida en el texto. El exordio (v. 8-11) es el anticipo del tiempo último. Por eso la frase πρὸ δὲ τούτων πάντων antepone lo dicho en la sección siguiente a los hechos descritos en v. 8ss. Las persecuciones descritas en v. 12-19 ocurrieron antes de la guerra judía, y en la perspectiva de Lc pertenecen al pasado[93]. De ahí que no figure al final de esta sección la promesa: «pero el que persevere hasta el fin, ése se salvará» (Mc 13, 13), ya que la persecución no va seguida del «final» sino de la destrucción de Jerusalén como suceso histórico ulterior. De ser correcta esta interpretación, hay que decir que los cambios redaccionales de Lc 21, 8-9.(¿10-11?).20-24 se hacen a la luz de la guerra judía. Analicemos los distintos cambios.

Lc predice en 21, 9, además de las guerras, las ἀκαταστασίας, es decir, «revoluciones, anarquía». El detalle responde al hecho de que la guerra judía tuvo lugar en una época de guerras civiles. Por primera vez tras un período de cien años habían fracasado las instituciones políticas, que garantizaban la paz interna. Estas «revueltas» se produjeron en todo el imperio romano. Lc se refiere a sucesos que para su comunidad eran quizá una realidad más próxima que la guerra judía[94].

Los desastres siguientes quedan separados de lo anterior por una nueva frase introductoria («Entonces les dijo»). Son un incremento de los males respecto al modelo Mc: los terremotos regionales se convierten en «grandes terremotos»; al hambre se suman las «epidemias»; a las catástrofes terrestres, «cosas espantosas y portentos en el cielo». ¿Se refiere todo esto a las señales que preceden inmediatamente al fin y que para Lc no se han producido aún? Los «portentos en el cielo» (v. 11) equivaldrían entonces a las «señales en el sol, en la luna y en las estrellas» que Lc 21, 25 menciona como preludio de la parusía[95].

93 Lc habla de estas persecuciones en Hech Hay algunas relaciones entre Lc 21, 12-19 y los Hech —especialmente el martirio de Esteban—, cf J Zmijewski, *Eschatologiereden*, 166s, 177

94 Así, H Holtzmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Hand-Commentar zum NT I), Tubingen-Leipzig ³1901, relaciona el texto con la «rápida sucesión de soberanos en los años 68-70» G Harder, *Das eschatologische Geschichtsbild der sogenannten kleinen Apokalypse Markus 13* ThViat 4 (1952) 71-107, p 76, ve aquí, en cambio, «una clara alusión al levantamiento judío» El plural podría sugerir que Lc tuvo presentes distintos focos de desorden —toda la situación del imperio romano en tiempo de la guerra judía, las guerras civiles y la insurrección de los bátavos—

95 Así G Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* (OTK 3, 2), Gutersloh-Würzburg 1977, 417 Lucas distingue los acontecimientos finales de 21, 10s de cualquier otro suceso histórico anterior

Hay otra interpretación posible. Lc previene primero contra una versión escatológica de las guerras (v. 8-9) y anuncia después estas guerras con circunstancias concomitantes que sugieren una versión escatológica, pero que no deben entenderse así. En efecto, tampoco ellas son «el fin inmediato». El agravamiento de los males en v. 10.11 frente al texto de Mc obedecería entonces a la intención de no someter ni siquiera los signos más extraordinarios a una interpretación escatológica. ¿Cabe relacionar tales signos con la guerra judía? Porque Lc se refiere a ella en v. 8-9[96].

1. Al no constar la existencia de «grandes terremotos» en el período 66-74, parece que Lc «sincroniza» los terremotos temporalmente próximos a la guerra judía con ésta: el año 62/63 se produjo el primer terremoto de Pompeya (Tácito, *ann* 15, 22, 2); el 79, Pompeya y Herculano quedaron sepultados por la erupción del Vesubio (Plinio el Joven, *ep*. 6, 16; Dión Casio 66, 21, 1ss); el 77 Corinto fue arrasado por terremotos (Malalas 261). El mismo año varias ciudades de Chipre fueron dañadas por terremotos (Orosio 7, 9, 11; OrSib 4, 128s). Lc puede haber evocado esos desastres. También los *Oráculos sibilinos* recogen conjuntamente la destrucción de Jerusalén, el terremoto de Chipre y la erupción del Vesubio (Or Sib 4, 115-144). Y Lc 21, 10ss no contiene la afirmación de que las guerras y los terremotos sean estrictamente simultáneos[97].

2. Hay constancia de situaciones de hambre: los sitiados en Jerusalén sufrieron atrozmente por la falta de víveres (*bell* 5, 424ss. 512ss; 6, 1ss). Se dieron casos de canibalismo (*bell* 6, 193-213). El fragmento de Sulpicio Severo sobre la destrucción de Jerusalén (*Chron*. II, 30, 3) considera el hambre y el canibalismo como algo característico en el asedio de Jerusalén, lo mismo que la enfermedad como consecuencia del hambre. Más difícil de demostrar es lo que Lc llama «epidemias». Recordemos, con todo, la referencia de Suetonio a una «peste de una magnitud nunca antes conocida» en tiempo de Tito (79-81 d. C.) (Suetonio, *Titus* 8).

3. «Cosas espantosas y portentos en el cielo» (Lc 21, 11) aparecen igualmente documentados durante la guerra judía. En la «ba-

96 A Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, Stuttgart [2]1960, 412ss, W Marxsen, *El evangelista Marcos*, 185, y J Zmijewski, *Echatologiereden*, 122-125, estiman que Lc se refiere a la guerra judía El segundo aduce dos argumentos 1 Lc suele evitar los duplicados Por eso, difícilmente pudo referir las señales de v 11 25 al mismo acontecimiento, ya que de lo contrario podría haber evitado fácilmente los «duplicados» 2 Lc omite la valoracion de Mc de las señales como «comienzo de los dolores», y niega así (indirectamente) su carácter escatologico

97 Cabe incluso ver en Lc 21, 10s una sucesión de desórdenes políticos y cósmicos que «anuncian paulatinamente el final», así H Conzelmann, *El centro del tiempo*, 171s

talla propagandística» de Jerusalén ejercieron gran influencia los relatos sobre fenómenos celestes: «Se vieron escuadrones que combatían en el cielo, brillo de armas, el templo iluminado por el súbito resplandor de las nubes. De pronto se abrieron las puertas del santuario y resonó el grito de intensidad sobrehumana anunciando la salida los dioses. Se oyó luego un gran fragor como de marcha o retirada» (Tácito, *hist* V, 13, 1; cf. *bell* 6, 288ss). En esta época agitada se hablaba mucho se señales de este tipo: «Aparte las numerosas vicisitudes en el mundo humano, había prodigios (*prodigia*) en el cielo y en la tierra, avisos mediante rayos, presagios de futuro de signo alegre o triste, dudoso o evidente» (Tácito, *hist* I, 3, 2).

Probablemente Lc evoca en 21, 10-11 una confluencia de catástrofes políticas y «cósmicas» que marcó la época de la guerra judía y de los años 70. Percibe ese sombrío clima apocalíptico que advertimos aún en la descripción que Tácito hace de la época (*hist* I, 1, 2s). Por eso tampoco importa demostrar históricamente cada uno de los fenómenos de crisis mencionados. Porque Lc no se interesa por los acontecimientos en sí, sino por su significado.

En Lc 21, 20-24 se describe sin duda el asedio y la caída de Jerusalén[98]. Lo hace al estilo del antiguo testamento. Pero, aunque recoja una tradición autónoma[99], la intercala en el pasaje de Mc 13, 14ss, y habría que explicar por qué la mayor parte de las desviaciones del texto de Mc son explicables como adaptaciones a los acontecimientos reales (o a una imagen plausible de los mismos). Podemos así inferir de Lc 21, 20 que Jerusalén fue cercada por varias legiones. Seis legiones y tropas auxiliares acampadas en el monte de los Olivos, cerca de la torre de Hípico (al oeste) y de la torre de Piséfinos (al noroeste) rodearon la ciudad (*bell* 5, 130-135). Al fracasar una toma directa, se optó por la «circumvallatio» (*bell* 5, 491-511), a la que hace referencia Lc 19, 43s. Ese cerco no es en modo alguno algo tan obvio para que Lc pudiera predecirlo sin in-

98 Pocos discuten esta interpretación Entre ellos está F Fluckiger, *Luk 21, 20-24 und die Zerstorung Jerusalems* ThZ 28 (1972) 385-390 Ve en Lc 21, 20-24 una reinterpretación de Mc 13, 14-18 a partir de palabras proféticas del antiguo testamento Cf. la formulación tajante de C H Dodd, *The Fall of Jerusalem and the Abomination of Desolation* JRS 37 (1947) 47-54 = Id , *More New Testament Studies*, Manchester 1968, 69-83, *ibi* p 79 «So far as any historical event has coloured the picture, it is not Titus's capture of Jerusalem in A D 70, but Nebuchadrezzar's capture in 586 B C There is no single trait of the forecast which cannot be documented directly out of the Old Testament».

99 Se intenta a menudo reconstruir, junto a Mc, otro modelo para Lc 21, cf V Taylor, *Behind the Third Gospel*, Oxford 1926, 101ss También E Schweizer, *Lk*, 207-211, admite la influencia de una tradición autónoma No ostante, las desviaciones de Lc respecto al texto de Mc suelen explicarse por la historia de la redacción

formes concretos[100]. Desde el principio de la guerra hubo personas que huyeron de Judea (*bell* 2, 556). Incluso gente sitiada en Jerusalén intentó pasarse a los romanos (*bell* 5, 420ss.446ss.548ss). F. Josefo refiere la huida de personas de Jericó a la montaña (*bell* 4, 451)[101]; pero los más huían a Jerusalén (*bell* 4, 106ss.138ss). Formaron allí facciones, como la de los galileos en torno a Juan de Giscala o la de los idumeos, facciones que se enfrentaron a menudo en peleas sangrientas. Todos estos movimientos de fuga subyacen en las palabras de Lc 21, 21. Lc conoce la devastación de Jerusalén (21, 20): Tito había ordenado «arrasar toda la ciudad y el templo» (*bell* 7, 1). Muchos judíos cayeron en la guerra y muchos fueron vendidos como esclavos (Lc 21, 24).

Si la interpretación que hemos propuesto de Lc 21, 8-11 y 20-24 es correcta, podemos obtener del evangelio de Lucas importantes conclusiones sobre la imagen de la guerra judía en el cristianismo primitivo. Lc previene contra las expectativas escatológicas a propósito de esta guerra. A la advertencia de Mc sobre los falsos maestros que se presentan con el ἐγὼ εἰμι en la boca, añade dos afirmaciones: 1. esos maestros anuncian el final próximo: «el momento está cerca» (Lc 21, 8); 2. inducen a la comunidad a «seguirlos» (Lc 21, 8). Viene a continuación el aserto de que la guerra judía no supone «el fin inmediato» (21, 9). Lc omite la consideración de la guerra como «comienzo de los dolores»; la interpretación más obvia es que no había olvidado que la guerra despertó unas expectativas escatológicas en la comunidad cristiana; era la esperanza de que Jesús «restaurase el reino» (Hech 1, 6) y «redimiera a Israel» (Lc 24, 21). Probablemente muchos habían mirado ya al cielo para ver llegar a Jesús. Por eso preguntan los ángeles después de la ascensión: «Galileos, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo?» (Hech 1, 11). Pero sólo cuando el Hijo del hombre llegue con señales cósmicas evidentes, vale la invitación: «Alzad la cabeza, que se acerca vuestra liberación» (Lc 21, 28). Quizá algunos cristianos salie-

100 Así opina F Fluckiger, *Luk 21, 20-24* «Toda ciudad fortificada precisaba entonces el asedio para que un enemigo pudiera destruirla Lucas, por tanto, podía suponer lo mismo para Jerusalén sin necesidad de ser profeta» (p 387) Pero tanto el legado Cestio Galo (66 d C) como Tito (70 d C) hicieron un primer intento de conquistar Jerusalen sin la «circumvallatio». Las conquistas de Corbulo en Armenia acontecieron también por sorpresa, sin rodeo ni sitio prolongados (Tácito, *ann* 13, 39) Es verdad, sin embargo, que la «circumvallatio» era la norma en la técnica romana del asalto, así ocurrio en Cartago (146 a C), Numancia (133 a C), Alesia (52 a C) y Masada (73-74 d C)

101 Nada autoriza una interpretación alegórica de esta huida invitación a la «ruptura con el judaismo» y a la «orientación al paganismo», como propone J. Zmijewski, *Eschatologiereden*, 211

ron con los «seductores» al encuentro del Señor. Así cabe entender la advertencia específicamente lucana: «No les sigáis» (Lc 21, 8), «no vayáis, no corráis detrás»» (Lc 17, 23; difiere Mt 24, 26). Probablemente Lc intenta distanciarse de una expectativa escatológica intensificada a raíz de la guerra. No fue la «demora» lo que llevó a Lc a retocar una espera inmediata[102], sino una expectativa exacerbada que se había evidenciado como error. Lc no abandona del todo la espera. Sigue contando con un final posible en cualquier momento; pero no espera ya la llegada del final como desenlace de una guerra.

La guerra, para Lc, pertenece al pasado. Ahora es la «época de los paganos» (Lc 21, 24). Como en la fuente de los *logia* (= Lc 17, 22-37), el Hijo del hombre aparecerá inesperadamente en este tiempo de paz sin que pueda preverse su venida. Así, la reelaboración del discurso apocalíptico del evangelio de Marcos se produce en Lc a la luz del anterior «discurso escatológico» de la fuente de los *logia*, que puede mantener la espera cristiana del futuro en tiempos de paz mejor que el apocalipsis de Mc marcado por una situación de crisis y guerra.

En la perspectiva que hemos propuesto, el evangelio de Lucas no pudo ser redactado mucho después de la guerra judía[103]. El autor se inscribe en la tercera generación después de Jesús (Lc 1, 1-3). Tiene que haber aún personas que participaron en el último destino de Jerusalén. Posiblemente él mismo había visitado el templo (antes de ser destruido). Así cabe explicar sus conocimientos sorprendetemente precisos de la ubicación del templo[104]. Al menos tuvo que conocer a personas que lo habían visto. Lc escribe más o menos simultáneamente con el evangelio de Mateo, en los años 80-90.

Podemos resumir ahora nuestras consideraciones sobre la situación y la cronología de los evangelios sinópticos. La fuente de los *logia* fue escrita con la conciencia viva de que la crisis de Calígula estaba superada —entre los años 40 y 55 d. C.—. Al comienzo hay unas tentaciones de Satanás de las que Jesús sale victorioso, y sobre esta base el escrito proclama una ética exigente. El evangelio de Marcos, en cambio, fue compuesto a la espera de una catástrofe

102 Es la tesis clásica de H Conzelmann, *El centro del tiempo*, 27ss, 130ss, 175s y *passim*

103 Cf el debate en H Conzelmann, *Der geschichtliche Ort der lukanischen Schriften im Urchristentum* (1966), en G Braumann (ed), *Das Lukas-Evangelium* (WdF 280), Darmstadt 1974, 236-260

104 M Hengel, *Lukas*, 147ss

inminente, hacia el 70-74 En él, la verdadera tentación de Jesús se encuentra al final el Hijo de Dios padece su crisis en Getsemaní Como Jesus, los lectores caminan hacia su prueba decisiva Mt y Lc combinan los dos enfoques Su situacion se ha acercado de nuevo a la situacion originaria de la fuente de los *logia* Necesitan de esta antologia de dichos de Jesus para rehacer el evangelio de Marcos La vida activa vuelve a cobrar para ellos mayor relevancia, junto a la solucion del conflicto y del sufrimiento Por eso no se limitan a referir el «final» de Jesús sino su vida entera, desde el nacimiento hasta la cruz El camino hasta la cruz es largo, Lc lo siembra de exhortaciones éticas El «relato del viaje» incluye los fragmentos mas extensos del material tomado de la fuente de los *logia* Mt, en cambio, inserta las exhortaciones éticas de la fuente de los *logia* en cinco grandes discursos de su evangelio, son el contenido capital de su predicación El lector conoce aquí la doctrina que se va a impartir a todos los pueblos hasta el fin del mundo

3 *Las tradiciones comunitarias, discipulares y populares en los evangelios, y la cuestión de su «Sitz im Leben»*

El evangelio de Marcos contiene tradiciones con diferente *Sitz im Leben* Solo aquellas tradiciones que son estructurales para todo el evangelio permiten inferir conclusiones sobre el *Sitz im Leben* del evangelio de Marcos El punto nuclear de la composicion de Mc son las dos «grandes unidades» el apocalipsis sinóptico (Mc 13) y el relato de la pasión (Mc 14-16) Su enlace permite conocer la intención del evangelio de Marcos las persecuciones anunciadas a los discipulos tienen su arquetipo en la historia de Jesus La pasión es el modelo de conducta para su comunidad[105] Si ella sufre bajo las instancias judias y paganas, también Jesus fue condenado pôr ambas (cf Mc 13, 9 con 14, 55ss) Si debe renunciar a una defensa brillante, también Jesus renunció a toda defensa y se limito a confesar su grandeza (Mc 13, 11 con 14, 62s) Si sus miembros son delatados por los parientes próximos, también Jesús fue traicionado, abandonado y negado por los discipulos (cf Mc 13, 12 con 14, 43ss) Combinando dos tradiciones autónomas en su origen, la historia de la pasion se lee como una «parenesis para situacion de conflicto» a la luz de un conflicto con el entorno que puede afectar a todos los discipulos De este modo no se da un sen-

105 Cf el titulo del libro de D Dormeyer, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell*, Munster 1974

tido extrínseco al relato de la pasión. Al contrario, los narradores reconocieron desde el principio en la historia de los sufrimientos de Jesús su propio destino. La historia de la pasión da sentido a todo el evangelio de Mc. Para la cuestión del *Sitz im Leben* del evangelio de Marcos es decisivo notar que las dos «grandes unidades» estructurales, el apocalipsis y el relato de la pasión, proceden de comunidades locales y van dirigidas a comunidades locales. Las tradiciones comunitarias marcan el evangelio de Marcos. Es obvio suponer que este evangelio es también, globalmente, una recopilación de las tradiciones jesuánicas para comunidades locales, un escrito que recoge tradiciones discipulares y populares, y las reelabora para la comunidad.

Esta reelaboración se hace, entre otros recursos, a partir de la temática del secreto, que permite al evangelio de Marcos, a pesar de la diversidad de las tradiciones[106], mantener una unidad compositiva. La falta de homogeneidad en la temática del secreto refleja la diversidad de tradiciones. Hay tres temas básicos[107]:

1. El secreto de los milagros: Jesús intenta sin éxito impedir que se divulguen sus milagros[108]. También el «secreto local» entra a menudo en este apartado: Jesús desea pasar inadvertido para no atraer a la gente ávida de milagros (Mc 1, 45; 7, 24; ¿9, 30?).

2. Las enseñanzas secretas, que desvelan a los discípulos el sentido esotérico de las palabras de Jesús: la «teoría de las parábolas» es sólo la primera de esas enseñanzas, que confiere su justificación al lenguaje esotérico de Jesús.

3. El secreto personal: la dignidad de Jesús queda latente. Los discípulos la conocen por la confesión mesiánica de Pedro. Pero sólo el centurión hace, junto a la cruz, la primera confesión pública (e incompleta) sobre el «Hijo de Dios». El tema de la incomprensión de los discípulos entra en este apartado.

106 Estas tradiciones existían probablemente como pequeñas recopilaciones, aunque sea muy difícil demostrarlo en concreto Cf sobre todo las consideraciones de H W Kuhn, *Altere Sammlungen im Markusevangelium* (StUNT 8), Gottingen 1971

107 W Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Gottingen 1901 (⁴1969), diferenció tres conjuntos principales el imperativo de silencio, la incomprension de los discípulos y la teoria de las parábolas Fue el primero en advertir su mutua conexión, pero no concibió estos temas en la línea de la historia redaccional, como expresión de la teologia del evangelista Mc, sino como una tradición previa a Mc

108 La distincion entre secreto de milagros y secreto personal viene de U Luz, *Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie* ZNW 56 (1965) 9-30 Comparando los tres temas basicos de la «teoría del secreto», vemos que difieren por el momento de su difusión el secreto de los milagros es transgredido inmediatamente, el secreto personal sólo es desvelado en la pasion, y las enseñanzas esotéricas permanecen secretas solo la comunidad pospascual las conoce señal, a mi juicio, de que apuntan al presente

Observaciones a 1 El secreto de los milagros sirve en el evangelio de Marcos para integrar las tradiciones populares sobre Jesus Estas tradiciones incluyen algunos relatos milagrosos y la leyenda cortesana sobre la muerte del Bautista El evangelista acoge esas tradiciones populares con simpatia Son para él un signo de la incontenible difusión del mensaje cristiano y acreditan la autoridad con que es enseñada la «nueva doctrina» (Mc 1, 27) Pero el evangelista se percato de que la imagen de Jesus que circulaba en el pueblo era unilateral En ella, Jesus es un taumaturgo incomparable que hace desaparecer el sufrimiento, y no es fuente de sufrimiento Solo los seguidores de Jesús que pasan penalidades por su causa saben la verdad Probablemente, el evangelista quiere rectificar esa creencia a través del tema del secreto, así opina la mayoria de los exegetas[109] Sin embargo, no hay que establecer falsos contrastes el relato del desenlace trágico del Bautista pertenece tambien a las tradiciones populares El pueblo llano sabe que los «justos» y «santos» entran en conflicto con los poderosos Según el evangelio de Marcos, el pueblo conjugó milagros y pasion de modo diferente al evangelista los milagros de Jesus desatan el rumor de que el es el Bautista resucitado, por eso goza de facultades taumatúrgicas (Mc 6, 14) El pueblo considera los milagros como una «protesta de Dios» contra el ajusticiamiento de su profeta

Observaciones a 2 Las noticias sobre milagros se difunden rápidamente, pero la enseñanza de Jesús choca con oídos sordos «por más que oyen, no entienden» (Mc 4, 12) Jesus tiene que interpretar para los discipulos la tradición de los dichos en instrucciones privadas Estas instrucciones tienen lugar a menudo (no siempre) «en la casa» La expresion puede aludir al grupo de destinatarios de tales «instrucciones complementarias» las comunidades locales que viven en forma de comunidades domesticas La doctrina de Jesus requiere una nueva interpretación para ellas Esta referencia a las comunidades locales aparece con especial claridad en 9, 33ss Jesús responde aquí a la disputa de los discípulos sobre cuestiones de jerarquía No se limita a formular el dicho sobre la inversion de todas las posiciones, sino que lo ilustra con un ejemplo Obra ejemplarmente el que acoge a un niño en nombre de Dios Este acto de amor no lo puede realizar un carismatico, sino el que vive en una casa En esta línea cabe interpretar las otras en-

109 La forma mas extrema de estas tesis aparece en Th J Weeden, *The heresy that necessitated Mark s Gospel* ZNW 59 (1969) 145 158 = R Pesch (ed), *Das Markus Evangelium* 238-258 Mc combate una herejia que se escudaba en el taumaturgo Jesus

señanzas secretas que tienen lugar «en la casa» El problema de los preceptos sobre manjares fue real para los comunidades locales Los carismaticos itinerantes, como Pedro y Bernabe, podían comportarse de modo dispar según fuera la situación (Gál 2, 11ss)[110], pero la comunidad local debia llegar a una solucion homogénea La advertencia sobre la excesiva confianza en las propias facultades taumaturgicas (Mc 9, 28s) estaba indicaba para todos los cristianos, pero podría marcar una distancia respecto a los carismaticos itinerantes los exorcismos eran una especialidad de estos misioneros (Mc 6, 12) Su fracaso en la curación no era para ellos ninguna tragedia, podian marchar a otro lugar y declarar que la falta de fe de las personas habia frenado la eficacia de la facultad taumatúrgica (Mc 6, 5) Las comunidades locales, en cambio, debian compaginar las expectativas con las posibilidades de modo realista A propósito de la disputa sobre el divorcio, Jesus toca dos temas de la familia en una instruccion secreta «dentro de la casa» (Mc 10, 10-16) la tolerancia de la separación conyugal, acompañada de la prohibicion de nuevo casamiento, y el deber de asistencia a los niños Las «enseñanzas secretas en la casa» vienen a expresar asi que la doctrina de Jesús necesita de una interpretacion —especialmente para los cristianos que viven en «casa»— Las dos grandes enseñanzas secretas «al aire libre» van dirigidas también a comunidades locales la explicacion de la parabola del sembrador esta concebida desde la perspectiva de los receptores de la palabra, es decir, de las comunidades locales, ya que solo en ellas hay personas en las que «la seduccion de la riqueza y las demás preocupaciones» pueden ahogar el mensaje (Mc 4, 19) El apocalipsis sinoptico interpela a personas que realizan su trabajo normal deben dejarlo todo para huir (Mc 13, 15s) Si las mujeres encinta y criando son especialmente afectadas por la gran calamidad, queda claro que los interpelados viven en circunstancias familiares «normales» La destrucción de la familia (Mc 13, 12) es para ellos una catástrofe

Observaciones a 3 El secreto personal de Jesus es el punto central del evangelio de Marcos Jesús no quiere que su dignidad, sólo conocida al principio por personajes no-humanos (Dios y los ángeles [1, 11 13], Satanás y los demonios [1, 13 34]), sea reconocida publicamente Los demonios son reducidos a silencio impera-

110 Pablo, en Gal 2, 11ss, les echa en cara injustamente esta fluctuacion, tachandola de «hipocresia», es injusto porque tambien el cambio de parecer en esta materia si en Antioquia postula una libertad legitima frente a los preceptos tradicionales sobre manjares, en Corinto emplea toda su elocuencia para que esos preceptos sean respetados en atencion a los debiles (cf 1 Cor 8–10) Tambien Pablo fue un carismatico itinerante

tivamente (1, 25; 3, 11s). Después de establecer una neta separación entre los discípulos y el pueblo (cap. 4), Jesús permite la confesión de un demonio (5, 7), de la que sólo los discípulos son testigos. En realidad, éstos tendrían que conocer a Jesús; pero están ciegos. Jesús censura su incomprensión repetidamente (6, 52; 8, 14ss), hasta que al fin Pedro llega a reconocer la mesianidad de Jesús (8, 29), pero es rechazado ásperamente por asociar a ella pensamientos «terrenos». La incomprensión de los discípulos degenera ahora en malentendido: los discípulos tienen que saber que Jesús no es un «mesías» en sentido terreno, como supone el sanedrín (14, 61) y suponen los que lo presentan en el proceso ante Pilato con el título de «rey de los judíos» (15, 2ss). Es, en realidad, el Hijo del hombre que sufre y que se revela como Hijo de Dios (9, 2ss) a aquellos que lo siguen en el sufrimiento (8, 31-38). Jesús habla de sí públicamente como Hijo de Dios, por primera vez, en la parábola de los viñadores (Mc 12, 1ss). Públicamente confiesa su dignidad ante los jueces (Mc 14, 62). Bajo la cruz es reconocido públicamente como Hijo de Dios (Mc 15, 39). Pero también los testimonios públicos aparecen velados: la parábola de los viñadores habla de «Hijo de Dios» en la forma indirecta del símil. Jesús confirma ante los jueces su mesianidad con el anuncio del Hijo del hombre. La confesión del capitán es imprecisa y aparece formulada en pretérito imperfecto. En los tres pasajes es innegable el nexo con el ajusticiamiento de Jesús: sólo en el sufrimiento se revela el secreto personal, pero se oculta a la vez, aún más profundamente, en la humillación de los azotes y la muerte.

A partir de este secreto personal hay que entender los demás secretos. El secreto de los milagros indica que Jesús sólo es conocido verdaderamente cuando se recorre su camino hasta el final. Las enseñanzas secretas subrayan que Jesús no es comprendido por la opinión pública, sino por aquellos que, en el seguimiento, aceptan las pruebas y las persecuciones (cf. Mc 4, 17; 13, 9-13).

El secreto personal ejerce primero una función de cara a las relaciones externas de la comunidad: el mesianismo terreno había conducido a un desastre en la guerra judía. Los cabecillas Menahem y Simón se presentaron como reyes y fueron ejecutados, el uno por grupos rebeldes rivales (*bell* 2, 444) y el otro en el desfile triunfal de Roma (*bell* 7, 154s). Después de la guerra, el distanciamiento de semejante mesianismo fue una cuestión de supervivencia para judíos y cristianos[111]. F. Josefo se distanció trasfiriendo una

111. El análisis de situación del evangelio de Marcos que hemos realizado antes viene a continuar la vía emprendida por L. Schottroff en *Die Gegenwart in der Apo-*

parte de la utopía mesiánica a los emperadores romanos; y Mc, ajustando las expectativas mesiánicas a la figura del Crucificado. En él, un representante del Estado romano rinde homenaje, al final, al «rey de los judíos» crucificado —una antítesis de la realidad, en la que los judíos tenían que doblegarse ante los romanos triunfadores—. El evangelio viene a decir así que este «mesías» es, pese a las apariencias, superior a los poderosos romanos. Su «evangelio» es lo opuesto a los εὐαγγέλια de la potencia mundial avasalladora: aquellos «evangelios» anunciaron, tras la mayor crisis política del imperio, la aparición de un soberano destinado a recuperar la estabilidad perdida, legitimado por la profecía y el oráculo y confirmado con milagros. Este evangelio anuncia el inicio del reino de Dios (Mc 1, 14s); se legitima igualmente con la profecía (Mc 1, 2ss) y el milagro (1, 23ss y *passim*), pero proclama el «antidominio». El servicio de este soberano, con la entrega de su vida, es la contraimagen de la opresión de los pueblos por los potentados terrenos (10, 41-45); cuando da de comer a multitudes hambrientas, es la contraimagen del banquete criminal de un rey (Mc 6, 17ss); su evangelio no se difunde entre todos los pueblos mediante victorias militares, sino con persecuciones (13, 10). Su llegada del cielo es la respuesta al ataque sacrílego del poder terreno contra el culto al Dios verdadero (Mc 13). El que considere a este soberano como aspirante al poder terreno, lo ha malentendido (Mc 8, 27ss). Si los seguidores recorren con él el camino hasta la cruz y están dispuestos a entregar la vida, verán la gloria de este soberano (Mc 8, 34ss)... una gloria que pone coto a cualquier poder terreno.

Esto último hace referencia a la función del secreto personal hacia dentro: este secreto va asociado al seguimiento. La idea de seguimiento procede en realidad de las tradiciones de los carismáticos itinerantes (cf. 10, 28-31); pero el evangelio de Marcos la amplía de forma que todo cristiano puede aplicársela a sí mismo. El seguimiento cobra así nuevas dimensiones: se realiza a través del sufrimiento (espec. Mc 8, 34-38; 10, 32), del «servicio» (espec. 15, 41; cf. 1, 31) y de la mesa compartida con Jesús (2, 15)[112]. Son rasgos

kalyptik der synoptischen Evangelien Sobre el distanciamiento del mesianismo (político), cf *ibi* p 715ss

112 Mc inserta en algunos pasajes, con toda intención, el término «seguimiento» Así, el término suena un tanto intempestivo en el banquete de Leví Mc 2, 15 «porque eran muchos y lo seguían» (así la lectura probable) También suena a palabra intercalada el verbo «seguir» en Mc 10, 32 En 8, 34-38, el evangelista Mc combina el seguimiento y el sufrimiento la disposición a la entrega de la vida y a la confesión ante las instancias humanas es una glosa del seguimiento de la cruz exigida en el primer dicho de Jesús (Mc 8, 34) Mc 15, 40s combina, posiblemente, «seguir» y «servir» El servir en Galilea ha de entenderse como en Mc 1, 31 algunas mujeres cuidan del manteni-

de la vida cristiana que pueden practicar también los que no abandonan casa y bienes para abrazar una vida itinerante de seguimiento. El servicio a los otros es para ellos incluso más factible que para los itinerantes que carecen de todo. Esta asimilación de tradiciones jesuánicas desde la perspectiva de las comunidades locales explica que el evangelio de Marcos contenga relativamente pocas tradiciones de *logia*, tradiciones que tuvieron su soporte vital en los carismáticos itinerantes. El evangelio de Marcos es una «llamada al seguimiento»[113], pero llamada que va dirigida a todos[114]. El denominador común que enlaza a todos es el destino de persecución y el deber de ayuda a la comunidad. La incomprensión de los discípulos hace referencia a la necesidad de aprender del ejemplo de Jesús ambas cosas: la disposición al sufrimiento y la disposición al servicio.

Esta asimilación de las tradiciones jesuánicas continúa en los evangelios de Mt y Lc. Mientras el evangelio de Marcos se limitó a recoger y conservar unas tradiciones populares en el relato de Jesús, el aporte de Mt y Lc consiste en integrar la fuente de los *logia* en su evangelio y mantener así unas tradiciones discipulares cuya radicalidad sobrepasa a menudo la vida «normal».

Mt y Lc adoptaron la estructura básica de Mc. El relato de la pasión figura al final, y todo el argumento apunta hacia él. Conservan el carácter parenético de la historia de la pasión: el ser cristiano se acredita en la confesión y ocasiona conflictos que pueden llevar al martirio. Todos los cristianos son iguales en esto, ya sean carismáticos itinerantes o miembros de una comunidad local.

Los dos grandes evangelios ofrecen un nuevo marco a la tradición de Jesús añadiendo los relatos de infancia, con independencia uno de otro. Siguen así la tendencia natural hacia la complementación «biográfica». Ambos comienzan la exposición en el mundo de la familia. El desarraigo y la existencia itinerante no son para esta familia una forma de vida elegida, como para los seguidores radicales de Jesús; es un destino impuesto desde fuera, efecto de la persecución política (Mt 2, 13ss) y de decretos para la tasación fiscal (Lc 2, 1ss). La familia de Jesús, en medio de los peligros, está bajo la protección de Dios. Esta valoración positiva de una familia

miento del predicador y de sus discípulos Precisamente este servicio, que se puede prestar mejor poseyendo casa y dinero, es «seguimiento»

113 Tal es el título de E Stegemann, *Das Markusevangelium als Ruf in die Nachfolge*, tesis Heidelberg 1974

114 Esta tesis es defendida por D Luhrmann, *Mk*, 176s «El seguimiento de la cruz (cf 8, 34) puede darse también, según Mc, dentro de las estructuras ordinarias» (p 177); Luhrmann se refiere a las estructuras descritas en su *excursus* «Casa y dimensión social» (p 176s)

viene a matizar el *ethos* de seguimiento sin familia propio de la tradición jesuánica.

Entre los relatos de la infancia y la pasión, los dos evangelios intercalan la tradición de los dichos de Jesús. Esta tradición conserva su radicalidad a pesar de las modificaciones y reajustes. No ofrece una ética realista para la vida en Galilea o en la sociedad romana; pero justamente por eso tampoco está ligada a un contexto histórico. Su radicalidad ética es más atemporal que un programa pragmático. Sólo resulta llevadera con su incorporación en un relato. Mientras la fuente de los *logia* presentaba una exigencia tras otra sin ejemplos intuitivos sobre el modo de llevarlas a la práctica, vemos ahora cómo viven con esta doctrina los primeros destinatarios: los discípulos. Cada lector encuentra aquí una referencia a su propio caso: todos los discípulos claudican. Todos dejan patente la diferencia entre el rigor ético y la vida real. Y sin embargo, todos son seguidores de Jesús que se orientan en sus preceptos.

Hay además otras formas de eludir la radicalidad ética... sin traicionarla. Encontramos en Mt algunas referencias a una ética de doble plano. El joven rico sólo está obligado a observar los diez mandamientos: Jesús lo invita al seguimiento constante en forma condicional: «Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; luego ven y sígueme» (Mt 19, 21). Mt conoce a maestros que cumplen toda la ley y a otros que «escamotean» algunos preceptos: pero también los maestros «moderados» alcanzan un puesto en el reino de los cielos, aunque sea el último (Mt 5, 19). Esta ética de doble plano no aparece desarrollada programáticamente; pero hay algunas indicaciones en esta dirección.

En Lc encontramos otro enfoque. Para él, el tiempo de Jesús constituye un período especial en la historia; rigen en él algunas normas que más tarde son irrealizables. Esto afecta también a algunas normas del carismatismo itinerante:

> «Y les dijo: 'Cuando os envié sin bolsa, sin alforja y sin sandalias, ¿os faltó algo?'. Ellos dijeron: 'Nada'. Les dijo: 'Pues ahora, el que tenga bolsa, que la tome, y lo mismo la alforja; y el que no tenga espada, que venda su manto y compre una'» (Lc 22, 35s).

Esta apertura a una cierta «relativización» del radicalismo ético no debe hacernos olvidar que los preceptos éticos de Jesús se toman en serio en todos los evangelios. La vida cotidiana de las comunidades debe regirse por ellos. Esta vida vuelve a ocupar un mayor espacio en Mt y en Lc. El evangelio de Marcos era un relato de

la pasión precedido de una extensa introducción. La situación de la comunidad inspiradora del relato parece estar en la misma línea: una situación opresiva que obliga a centrar la atención en el conflicto y el sufrimiento. Asimismo, si Mt y Lc ocupan con sentencias y enseñanzas el espacio de tiempo entre el nacimiento y la sepultura de Jesús, parece que la situación de las comunidades mateanas y lucanas obliga a poner de nuevo en primer plano la orientación de la vida. Mt y Lc escriben unos evangelios que intentan dar a las comunidades, en su vida normal, esa fuerza que fue tan necesaria en los conflictos más graves.

Llegamos al final de nuestras investigaciones sobre la redacción de los evangelios. El estudio de los indicios locales y cronológicos ha aportado algo más que unas propuestas de localización y cronología. Tan importante como eso es la claridad que hemos alcanzado sobre los motivos históricos que llevaron a escribir los evangelios: éstos conservan la tradición jesuánica a pesar de los cambios de lugar, tiempo y *Sitz im Leben*. Están destinados a crear una continuidad e identidad por encima de los cambios históricos.

A diferencia de la fuente de los *logia*, todos los evangelios fueron escritos fuera de Palestina. Para el autor y los lectores de la fuente de los *logia*, el país de Palestina y su historia estaban aún inmediatamente presentes. Para los lectores de los evangelios fue necesario evocar ese contexto en un marco narrativo para que los dichos de Jesús fueran comprensibles.

Todos los evangelios están marcados por las convulsiones de los años 66-74, cuando Palestina y el mundo entero cayeron en una situación crítica. Todos los evangelios intentan superar esta crisis, sea ahondando en el sentido del sufrimiento (Mc), sea ofreciendo nuevos horizontes para la vida de las comunidades (Mt y Lc).

Todos los evangelios son expresión de un nuevo *Sitz im Leben* para las tradiciones de Jesús. Las tradiciones más importantes fueron transmitidas y conservadas en un principio por carismáticos itinerantes. Junto a ellas hubo muy pronto unas tradiciones populares y comunitarias. Los evangelios fueron escritos para comunidades locales y muestran el proceso de asimilación e interpretación de las tradiciones discipulares y populares para las comunidades. La evolución ulterior de las tradiciones de carismáticos itinerantes se refleja en el evangelio de Tomás más que en los sinópticos[115].

115 Cf J. M Robinson, *On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or vice versa)*, en Ch. W. Hedrick-R. Hodgson, *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Peabody, Mass. 1986, 127-175 Algunas sugerencias importantes en este punto me han llegado de una disertación de S. Patterson, discípulo de J. M. Robinson.

OBSERVACIONES FINALES

La cuestión del colorido local y el contexto histórico en la tradición sinóptica es fecunda en unos pocos textos. Rara vez se vislumbran las circunstancias locales a través de las tradiciones. Sólo en casos aislados afloran las situaciones históricas concretas. Pero si unimos los distintos puntos, surge una «trama» que permite conocer conjuntos más amplios. No dan como resultado una «historia de la tradición sinóptica», pero alejan el escepticismo que considera imposible una investigación de la prehistoria de nuestros evangelios. Esbocemos de nuevo brevemente, como conclusión, esos conjuntos:

1. La «historia de la tradición sinóptica» permite conocer algunos cambios de lugar. La tradición más antigua se fraguó en Galilea, y se difundió posiblemente muy pronto en los territorios próximos a Galilea. La impronta galilea de esta tradición es probable por el origen de Jesús en Galilea; pero el escepticismo histórico reinante sobre la tradición jesuánica le resta evidencia. Es demostrable una segunda fase de la tradición jesuánica en el espacio judío: algunas tradiciones se fraguaron en Jerusalén y sus alrededores. Se trata concretamente de dos «grandes unidades»: el apocalipsis sinóptico y el relato de la pasión. Esto indica que nos encontramos, desde la perspectiva de la historia literaria, en una fase secundaria donde la tradición jesuánica no se trasmitió sólo en «pequeñas unidades» sino en conjuntos más amplios. A esta fase se llegó ya a los diez años de la muerte de Jesús: el núcleo del apocalipsis sinóptico apareció durante la crisis de Calígula, del año 40 d. C.; y el relato más antiguo de la pasión podría haberse forjado en los años 40. Los evangelios representan un tercera fase: ninguno de ellos fue escrito en Palestina. En el evangelio de Marcos cabe detectar una perspectiva de proximidad. Podría haber sido compuesto al norte de Palestina, en esa parte de Siria que más tarde se llamó «Sirofenicia» y adonde pudieron haber llegado ciertas tradiciones sobre Jesús. En el evangelio de Mateo podemos observar una perspectiva oriental: Judea se encuentra para este evangelio «al

otro lado del Jordán». El evangelista Lc contempla, en cambio, Palestina desde el oeste: está familiarizado con el gran mundo de las ciudades mediterráneas. Todos los evangelios manifiestan la conciencia de que las tradiciones de Jesús deben difundirse en el mundo entero. Probablemente los evangelistas escribieron los relatos para favorecer esta difusión.

2. La investigación del «contexto histórico» en la tradición sinóptica ha arrojado también unos resultados generales. La historia de la tradición sinóptica está marcada por dos crisis políticas profundas. La crisis de Calígula, de los años 39-41, que conmocionó toda Palestina, dejó en la tradición sinóptica unas huellas más profundas de lo que se suponía hasta ahora. En medio de ella apareció esa profecía apocalíptica que constituye el meollo del gran discurso escatológico Mc 13. También la fuente de los *logia* está marcada por la crisis (ya superada): ofrece, con el relato de las tentaciones, un prólogo narrativo al anuncio de Jesús, prólogo que refleja el conflicto entre la autoapoteosis de Gayo Calígula y el monoteísmo judío. La crisis de Calígula influyó fuertemente en la relación de las comunidades cristianas con el entorno judío, como indica la persecución que estalla bajo Agripa I. El relato de la pasión podría reflejar estas tensiones. Si la primera crisis política condujo a los preliminares de los evangelios, es decir, a las «grandes unidades» y a una «antología de dichos», la reacción a la segunda crisis que fue la guerra judía (66-74 d. C.) dio origen a la literatura evangélica. El evangelista Mc escribe el primer evangelio bajo la impresión del templo destruido. Puede recurrir a dos «grandes unidades» marcadas por la primera crisis, en las que ve reflejada la situación de su propia comunidad; asume el apocalipsis sinóptico ante el creciente temor a la profanación del templo bajo los sucesores de Gayo Calígula (Vespasiano y Tito); y prevé un hondo conflicto para el cual intenta preparar a sus comunidades con el relato de la pasión. Los evangelios de Mt y Lc son, en cambio, testigos de una progresiva distancia de la guerra: fueron escritos con el objeto de animar de nuevo a las comunidades a llevar una vida cristiana en tiempos de paz. Integran la fuente de los *logia* en las tradiciones de Jesús, porque este escrito se ajusta a la nueva situación: así como la fuente de los *logia* pregonó un modelo de conducta exigente, otro tanto hacen los evangelistas Mt y Lc, una vez superada la guerra judía.

3. La cuestión del *Sitz im Leben* ha sido un tema secundario en el presente estudio; pero la investigación de los contextos situacionales ha conducido siempre al tema de los contextos sociales. Se

han perfilado tres grupos básicos que sustentan las tradiciones sobre Jesús: los discípulos, la comunidad y el pueblo. Las tradiciones jesuánicas no pertenecen exclusivamente a un grupo básico; algunas tuvieron como soporte, además de los discípulos, a comunidades locales y al pueblo, y cabe admitir una intensidad decreciente en las tradiciones desde los discípulos hasta el pueblo. Tradiciones populares son la leyenda de la muerte del Bautista y algunos relatos milagrosos; tradiciones comunitarias, el relato de la pasión y el apocalipsis sinóptico; tradiciones discipulares, aquellos dichos que defienden un radicalismo ético itinerante que sobrepasa la vida «normal». El camino hasta la literatura evangélica está marcado sobre todo por las tradiciones comunitarias: los primeros conjuntos (fijados por escrito) de tradición jesuánica, que son el apocalipsis sinóptico y el relato de la pasión, fueron trasmitidos en comunidades locales. Ellos marcan el evangelio más antiguo en su composición. Este evangelio comunitario integró, junto a otras tradiciones discipulares —el fenómeno del carismatismo itinerante es familiar al evangelio de Marcos— sobre todo tradiciones populares. Los dos evangelios más recientes reescriben el evangelio de Marcos fundiendo las tradiciones discipulares contenidas en la fuente de los *logia* con el ese evangelio y conservándolas para la comunidad. El soporte vital de todas las redacciones evangélicas es, por tanto, la «comunidad local». Los evangelios se escribieron con el fin de elaborar para las comunidades locales las tradiciones discipulares y populares procedentes de otro entorno social. El radicalismo itinerante y la creencia popular en los milagros quedaron así integrados en una narración sobre Jesús, de forma que el cristianismo comunitario pudiera orientarse en este Jesús.

La indagación del colorido local y del contexto histórico no formaba parte del programa de la historia de las formas en su etapa clásica, que trató de aclarar la prehistoria oral de los evangelios. Su instrumento metodológico fue el análisis de estratos textuales, la observación de tendencias tradicionales, la descripción de estructuras literarias y la reconstrucción del *Sitz im Leben*. El fundamento de la reconstrucción de una historia de la tradición sinóptica fueron así, principalmente, los análisis inmanentes a los textos. Las investigaciones realizadas en el presente trabajo han seguido otras vías metodológicas. Correlacionando los textos con datos externos de la historia y del país de Palestina, hemos intentado descubrir unos procesos históricos. Han aparecido en la historia de la tradición sinóptica tres fases localizables que contienen el precipitado

de dos crisis políticas, y tres grupos básicos que definen el *Sitz im Leben* de la tradición sinóptica. Pese a algunas diferencias de detalle, es notable la afinidad de los resultados obtenidos por las vías inmanentes y las vías externas al texto; principalmente, el conocimiento de una prehistoria de los evangelios que comenzó en Galilea con las primeras tradiciones sobre Jesús y concluyó en los evangelios sinópticos fuera de Palestina.